

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE INVESTIGACIONES
FEMINISTAS**



TESIS DOCTORAL

**Del modelo maternal del primer franquismo, al discurso
neoliberal de la “buena madre”: mater amantísima, llena de
gracia y de símbolos**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Dunia Alzard Cerezo

Directora

Beatriz Moncó Rebollo

Madrid, 2019

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE INVESTIGACIONES FEMINISTAS
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

**Del modelo maternal del primer franquismo, al discurso
neoliberal de la “buena madre”: *mater amantísima, llena
de gracia y de símbolos***

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA,

PRESENTADA POR

Dunia Alzard Cerezo

DIRECTORA

Beatriz Moncó Rebollo

Madrid, 2018

Universidad Complutense de Madrid,
Programa de Doctorado en Estudios Feministas y de Género del Instituto
Universitario de Investigaciones Feministas
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología

Del modelo maternal del primer franquismo, al discurso
neoliberal de la “buena madre”: *mater amantísima llena de
gracia y de símbolos*

2

Tesis doctoral presentada por:

Dunia Alzard Cerezo

Directora:

Beatriz Moncó Rebollo

Madrid, 2018

*A mis madres, por darme a conocer una vida que merece la alegría de ser vivida.
A mis maestras, quienes me enseñaron a aprender y valorar las experiencias e
incongruencias de la vida.
A mis grandes amigas, con quienes a día de hoy comparto y disfruto la vida.*

*La maternidad es un don maravilloso, pero no te defines por ella.
Sé una persona plena.*

-Chimamanda Ngozi Adichie-

Cuando la maternidad, una realización que se ha considerado sagrada desde tiempos inmemoriales, se define como una forma de vida total ¿deben las mujeres negarse a sí mismas el mundo y el futuro que se abre ante ellas? ¿O ese rechazo del mundo les obliga a hacer de la maternidad una forma de vida total? La línea entre la mística y la realidad se desvanece. Betty Friedan La mística de la feminidad

-Betty Friedan-

Uno de los mitos favoritos de la mentalidad conservadora consiste precisamente en que toda mujer es una madre en potencia.

-Kate Millett-

Seamos grandes y desprendidas y no olvidemos los asuntos vitales, agobiadas por las pequeñeces. Una idea verdaderamente justa de la relación entre los sexos no admitirá los conceptos de conquistador y conquistada; lo único importante es darse a sí misma sin límites para sentirse más rica, más profunda y mejor. Solamente eso puede llenar el vacío y transformar la tragedia de la mujer emancipada en una alegría infinita.

-Emma Goldman-

Ser objeto de adoración no es sinónimo de libertad.

-Shulamith Firestone-

Índice

• Agradecimientos.....	11
• Resumen.....	12
• Abstract.....	14
• Introducción	16
• Apuntes metodológicos.....	35
• Capítulo 1. <i>Juzgadas por emancipadas</i> . Mujeres pioneras de la modernidad.....	41
1.1. Los antecedentes. Un contexto de modernidad, bohemia y vanguardia	41
1.2. La nueva mujer moderna, origen, significado y evolución	44
1.3. Representaciones para una modernidad emancipada: la <i>garçonne</i>	52
1.4. Las precursoras y su desarrollo cultural	60
1.5. La Residencia de Señoritas y El Lyceum Club	63
1.6. Políticas de género en la Segunda República. <i>El voto femenino “mi pecado mortal”</i>	75
1.7. El conflicto bélico estalla. ¡Hombres al frente, mujeres a la retaguardia!	93
1.7.1. Milicianas. El referente identitario de la heroicidad compartida	97
1.7.2. La maternidad como heroicidad abnegada.....	102
1.7.3. Portadoras del “mal venéreo”	106
1.7.4. Trabajadoras combativas	109
1.7.5. El bando nacional y la maternidad patria.....	111
1.8. Vencidas ante la derrota y la culpa.....	116
• Capítulo 2. <i>La subordinación se hizo carne</i> . Mujeres y relaciones de género durante el primer franquismo (1939-1959), una aproximación contextual	122
2.1. La “cruzada” por la liberación	122
2.2. El triunfo del “nacionalcatolicismo”	127
2.3. La raza y su verdadera feminidad “sacrosanta”: la “nueva” mujer española... ..	131

2.3.1. La reina y la santa, estandartes de religiosidad patriótica.....	142
2.3.2 Tratados del Siglo de Oro como “camino de perfección”	151
2.4. Educando a Mariquita Pérez	159
2.4.1. El adoctrinamiento social	162
2.4.2. La “auténtica” pedagogía española.....	166
2.4.2.1. La Iglesia Católica.....	176
2.4.2.2. La paradoja de Sección Femenina.....	182
2.5. “Eternas menores de edad”	193
2.5.1. Paternalismo, proteccionismo y legislación	195
2.5.2. EL pacto patriarcal, del padre al esposo. Negocios de fraternidad.....	197
2.6. Blanca y radiante va la novia	199
2.6.1. Negación de la sexualidad: pureza y virginidad	208
2.6.2. Del blanco inmaculado, al luto del negro: la perfecta casada	215
2.6.3. Pautas de subordinación: <i>La Guía de la buena esposa. 11 reglas para mantener a tu marido feliz</i>	218
2.7. La maternidad como salvaguarda de la patria. Epicentro y triunfo de reconocimiento social	220
2.7.1. Mater amantísima, mater dolorosa	226
2.7.2. <i>1940, 40 millones de españoles más</i>	229
2.8. Entre la “auténtica” mujer española y el despertar feminista: mujeres en transición.....	233
• Capítulo 3. <i>Las desterradas hijas de Eva</i> : discursos feministas en torno a la maternidad (1950-2000)	246
3.1. Simone de Beauvoir: “No se nace madre, se llega a serlo”	246
3.2. Betty Friedan: nombrando el problema	256
3.3. Radicales, ¿por qué no? Buscando la raíz de la dominación. Kate Millett: “lo personal es político”	265
3.4. Shulamith Firestone y la abolición del componente biológico	279
3.5. Nancy Chodorow. La maternidad como el origen de la subordinación femenina.....	289

3.6. Adrienne Rich, institucionalizar la experiencia	299
3.7. Luisa Muraro y el “orden simbólico de la madre”	313
3.8. Lidia Cirillo: “Mejor huérfanas que presas de la madre simbólica”	326
3.9. Elisabeth Badinter. Cuando el “amor maternal” se convierte en la última tendencia en esclavitud para las mujeres	337
3.10. Silvia Tubert. “Tota mulier in utero”. El mito resurge desde las NTR	353
3.11. Victoria Sau y la inexistencia de la maternidad. Irremediablemente huérfanas.....	370
• Capítulo 4. <i>Alma mater</i> . Últimas tendencias en maternidad(es).....	385
4.1. Hacia la “buena madre”. Maternaje y crianza en tiempos neoliberales.....	385
4.2. La maternidad como construcción cultural. Esencialismos aparte.....	390
4.3. El Parto extático, naturaleza, sexualidad, “goce” y vida	397
4.4. La figura de la <i>doula</i> , y el elitismo de <i>affidarse</i> a la antigua esclava griega.....	406
4.5. ¿Apego o vínculo? La <i>hipermadre</i> forjada para un mundo femeninamente doméstico	418
4.6. La teta “anticapitalista”, a demanda y prolongada y el <i>lactivismo</i> como militancia	431
4.7. Fracturando el discurso: criar en la orfandad, la ruptura con la “buena madre”	458
4.8. <i>Hipomadres</i> : El club de las “malas madres”, mucho más que arrepentimientos y culpabilidades.....	466
4.9. El <i>hostil</i> deseo <i>contrahegemónico</i> : ser “NO-madres”	484
• Acto final. <i>Llena eres de gracia y de símbolos</i>	499
• Bibliografía	519
• Biblioweb.....	562
• Filmografía	564
• Índice de ilustraciones	566

• Agradecimientos

A todas las mujeres que con tanta voluntad, cariño y entrega me acompañaron a lo largo de este increíble, a la par que duro viaje. Una marcha que llega a su fin con estas líneas.

Al Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, porque sigue haciendo camino, abriendo puertas y manteniendo vivo el “cuarto propio” que dota de un espacio feminista al conocimiento universitario. Gracias por visibilizar y trabajar sobre las realidades que vivimos la mitad de la población. Por construir saber y práctica feminista, y sobre todo por darme la oportunidad de formar parte de ella.

Resalto, a mis maestras de la vida, madres, y grandes amigas. En especial a mi madre, Clara, quien siempre tiene una palabra clave para todo momento convulso. A Beatriz Moncó, con quien he compartido más que una dirección de tesis doctoral, caramelos de café y alguna que otra peripecia. Gracias por haber apostado tanto. Por darme la imprescindible confianza que siempre me ha hecho sentir válida. Por poner orden en esa amalgama de pensamientos que en ocasiones no lograban divisar la luz al final del camino. Pero sobre todo, por haberme enseñado y guiado en un proceso que sin tu dedicación no habría sido posible.

Agradezco también la participación de todas las mujeres que habéis aportado lucidez a este trabajo con vuestras entrevistas, conversaciones, confesiones, comentarios, críticas, recuerdos y testimonios, ante todo esclarecedores. Recordad que nos debemos vino y rosas.

Y finalmente, no podía menos que dedicar unas palabras a esas grandes amigas de la vida. Vosotras, quienes a lo largo de estos años, siempre estuvisteis presentes entregándome los mejores regalos que podía esperar de la amistad: cariño, comprensión, tiempo y escucha. Vosotras mejor que nadie sabéis quiénes sois.

Gracias a todas, porque juntas somos historia.

• Resumen

Del modelo maternal del primer franquismo al discurso neoliberal de la “buena madre”: *llena eres de gracia y de símbolos*, es una tesis doctoral en la que se presenta un ideal discursivo gestado en torno a los postulados que construían la identidad femenina durante el primer franquismo (1939-1959), frente al paradigma de la “buena madre” actual, un modelo fruto del neoliberalismo de los estados de bienestar occidentales.

Ambos ideales, veremos cómo se construyen en torno a un contexto histórico, social, político y cultural muy concreto, pero con un punto en común cuando se refiere a la configuración de la identidad femenina. Nos referiremos al hecho de que, a lo largo de la historia, infinitas cuestiones cambian. No obstante, cuando se trata de la maternidad, y del imaginario colectivo que la construye, nos vemos abocadas constantemente ante la exaltación de cierta mistificación que legitima su presencia. Pensemos que las mujeres durante el primer franquismo fueron adoctrinadas a la perfección, con el objetivo de creer que la única finalidad de sus vidas residía en cumplir con la obligatoriedad de una maternidad totalmente sacrificada y abnegada. Mientras que, actualmente podríamos creer que, gracias a la puesta en práctica de un sistema democrático y de ciertas revoluciones sociales que han cuestionado todo paradigma indentitario, la situación, aparentemente pareciera haber cambiado. Sin embargo, veremos cómo las exigencias nacionalcatólicas del ejercicio maternal, regresan con fuerza ante la confusión de valores que demanda la posmodernidad neoliberal. Definitivamente la mística de la maternidad, más fuerte que nunca retorna a nuestras vidas, haciéndonos creer que la recuperación de prácticas de cualquier tiempo pasado, siempre fue mejor.

No obstante, vivimos un momento de resignificaciones místicas, y de potentes revalorizaciones esencialistas frente a la maternidad, la pluralidad de los discursos feministas marcó, ha marcado y marcará la apuesta reivindicativa contra la reacción patriarcal. Es por ello que, en esta tesis, consideraremos fundamental exponer ciertos postulados de la más que reconocida trayectoria teórica de once autoras

contemporáneas. Quienes, a través de la resiliencia discursiva y del *savoir faire* de los estudios feministas que abarcan la segunda mitad del siglo XX, plantearán los diferentes análisis discursivos que tratan la maternidad como una construcción cultural. Veremos cómo en todas estas aportaciones multidisciplinares se analizará la comprensión de un fenómeno vivo y multideterminado. Porque desgraciadamente, la maternidad no sólo carece de una historia propia; sino también de una redefinición plural y diversa, que acabe con las expectativas unitarias que confunden y fusionan a las mujeres en idénticas. En definitiva, cometido de esta tesis, será tanto redefinir el discurso de la maternidad, como plantear una crítica coherente que nos lleve a repensar su deseo, así como las exigencias sociales que éste implica. Pero sobre todo, la importancia de este trabajo reside en visibilizar la herencia de un mandato que, perversamente, y desde determinados círculos contraculturales, se autoproclama subversivo situando a las mujeres en tendencias que sutilmente claman hacia la eterna desigualdad.

- **Abstract**

From the maternal model of the early Francoism to the neoliberal discourse of the “good mother”: *full of grace and symbols you are*, is a doctoral thesis that confronts the discursive ideal created around the grounding postulates of the feminine identity of the early Francoism (1939-1959), and the current “Good mother” paradigm, born as the outcome of the neoliberalism in the occidental Welfare countries.

We’ll see how both ideals are build around a specific historical, social, political and cultural context, but with a common denomination when it comes to the configuration of the female identity. Infinite things change and transform throughout the history; nevertheless, maternity and the collective worldview that conforms it seem to be intrinsically linked to a kind of mysticism that legitimates its presence. Keep in mind that in the early Francoism, women were adoctrinated to believe that the only purpose of their lives was to fulfill the ideal of the sacrificed and selfless maternity. Nowadays, we could easily think that, thanks to the democratic system and certain social revolutions that question every identity paradigm, the situation has changed. However, we will analyze how National Catholicism’s demands to maternity are returning due to the confusion of values so characteristic of the neoliberal postmodernity. The mystique of maternity is more fierce than ever and it makes us believe that all past practices were better.

That said, and despite the tendency to resignificate and revalue the mystic and essentialist views of the maternity, the plurality of the feminist discourses meant and will mean the only reivindicative alternative to the patriarchal reaction. That is why, in this thesis we will display the very known theoretical statements of eleven contemporary authors that analyze the cultural construction of the maternity in the second half of the twentieth century. All those multidisciplinary approaches address maternity as a living and multidetermined phenomena, in order to allow the creation of a proper history and a new, plural and diverse redefinition of maternity that would stop the unitary expectations of how it should be lived.

Ultimately the mission of the thesis is to redefine the maternal discourse as well as to present a coherent analysis of the maternal desire and its social construction. Above all, our goal is to highlight the persistence of an oppressive command that, paradoxically, is selfpresented as subversive in certain countercultural circles and keeps imprisoning women in tendencies that subtly direct us to the eternal inequality.

• Introducción

Al comenzar la investigación que me embarcaría en el camino de esta tesis doctoral, no dudé en que fuese *La creación del patriarcado*¹, de Gerda Lerner la primera obra que debía consultar. Muy sagazmente, la historiadora norteamericana escribía que “la ignorancia de nuestra misma historia de luchas y logros ha sido una de las principales formas de mantenernos subordinadas” (2017:327). Si bien es verdad que, como ya indicaran autoras como Mary Nash, Rosa Capel, María Teresa Gallego, Pilar Folguera, María Ángeles Durán, Gisela Bock, Pilar Ballarín, Isabel Morant, Guadalupe Gómez-Ferrer o Michelle Perrot entre otras, en las últimas décadas del siglo XX la historiografía ha intentado paliar la invisibilidad de las mujeres en los discursos históricos, de manera que cometido nuestro es seguir custodiando y defendiendo dicha visibilización.

Partiendo de estas premisas, esta tesis doctoral surge como una necesidad ética de justicia feminista, y de resistencia ante las fórmulas del saber hegemónico que marca el mundo de la Academia. Pero también de replantearnos los resultados socioculturales de una serie de sucesos históricos que han negado la presencia de las mujeres como actores y agentes de nuestra historia. Tengamos en cuenta que las mujeres representamos a la mitad de la humanidad, siendo, además, parte del centro de la formación social y de la cultura de nuestra civilización. Sólo desde estos principios de reflexión podremos poner en relieve la presencia y voces de aquellas mujeres que históricamente han sido silenciadas. Así como, de las que actualmente, a pesar de tener gritos que desgarran el silencio, siguen siendo denigradas, y subordinadas al ostracismo de la afónica nada. Somos, fuimos y seremos una historia tan presente como recuperable, porque, sólo atendiendo al pasado, podremos servirnos para actuar en el aquí y en el ahora (Sendón de León, 1988). Es precisamente desde esta óptica de conexión comparativa entre el presente y el pasado desde donde se promueve la trayectoria de este trabajo. En el que, siguiendo el rigor que supone pensar desde el academicismo, nos surgen inevitablemente preguntas y dudas incómodas, que nos

¹ Obra escrita originariamente en 1986, pero para esta tesis han sido consultadas las publicaciones de 1990 y la última y más reciente de 2017.

llevan a cuestionarnos el objeto de esta tesis, en el que encontraremos como planteamiento inicial la presencia de un ideal neoliberal español de la “buena madre”. Para entender dicho imaginario cultural, hemos creído imprescindible ahondar en sus raíces y orígenes históricos, comparándolo con el que según nuestra hipótesis, será su paradigma precedente: el modelo maternal del primer franquismo (1939-1959).

A través de esta tesis, se pretende mostrar la ablación histórica que actualmente se palpa en la sociedad española, y la necesidad de recuperar una memoria crítica que, a día de hoy no sólo responda a una ética de la justicia, sino también a un proceder de responsabilidad social. De modo que como historiadora, el posicionamiento llevado a cabo, partirá desde un compromiso intelectual y ético. Desde esta consciencia, y desde la importancia de otorgarles el valor y la presencia a las mujeres en los estudios culturales, nos adentramos a elaborar una relectura crítica sobre el discurso hegemónico de la maternidad en el Estado español. Un ejercicio, que analizaremos desde las construcciones culturales y simbólicas multideterminadas que lo enmarcan como un baile performativo y mascarado, adaptado en cada época a las cláusulas patriarcales del contrato que lo circunscriba. Siguiendo esta problemática, nuestra hipótesis plantea la posibilidad de que, actualmente, los mandatos del modelo de maternidad del primer franquismo (1939-1959), hayan sobrevivido y permeado en el legado del modelo maternal que encarna la “buena madre” neoliberal de la cultura española.

Es claro que no podemos obviar el peso de ciertas raíces históricas que, en su día, supusieron un antes y un después para la emancipación femenina, y para los avances por la igualdad entre mujeres y hombres. De estos posos dictatoriales veremos cómo es heredero el siglo XXI. Un contexto que aún sigue legitimando ciertos modelos identitarios que subordinan a las mujeres, espacios y relaciones en las que se viene desarrollando un cada vez más fuerte proyecto de posmodernidad neoliberal. A lo largo de este trabajo, se pretende mostrar cómo la flexibilidad líquida en la que nos encontramos, no sólo mira hacia otro lado eludiendo que el modelo de maternidad actual sigue inscrito dentro de unas estructuras y orígenes, que a priori, parecen estar rotundamente ancladas en el legado de un pasado remoto. Observaremos una serie de

fisuras, presentes en este pretérito dictatorial que, advierten de una serie de modificaciones que serán ineludibles.

De modo que, el principal problema que enmarca el objeto de esta tesis, surge del desarrollo de una investigación, -como veremos, multidisciplinar- que parte de la hipótesis de que existe un continuum de normas aplicables y renovables constante. Modelos, que si bien, a consecuencia de una evolución histórica e ideológica, no desaparecen, sí acaban siendo adaptadas y reutilizadas para convertirse, actualmente, en formas icónicas de un paradigma de identidad maternal estandarizado.

Por consiguiente, el objetivo de este trabajo, será plantear una investigación de carácter teórico sobre la evolución y características del ideal de maternidad del primer franquismo (1939-1959), que aparentemente parece más que superado ante las “nuevas” tendencias maternas proyectadas por la líquida y neoliberal posmodernidad del panorama español.

Nos proponemos llevar a cabo un proceso creativo de nuestra propuesta comparativa, a la par que novedoso en cuanto al formato de abarcar tanto el estudio histórico, como la discusión desde las diversas teorías feministas que, profundamente han analizado, puesto en tela de juicio y deconstruido el imaginario hegemónico de maternidad. Con estas aportaciones teóricas, no sólo pretendemos enriquecer y avalar la hipótesis planteada en esta tesis, sino también marcar la originalidad y novedad del tema propuesto. Una comparativa de dos modelos identitarios ideales que configurarán la normatividad de la identidad femenina y de la maternidad en contextos históricos, políticos y culturales distintos, presentando múltiples coincidencias y paralelismos. Y bien, he aquí la originalidad de nuestra propuesta al no encontrarse con estudios similares que hayan tenido en cuenta el planteamiento y objetivo de esta investigación². En todo momento, intención nuestra ha sido seguir el sabio consejo de Victoria Camps (1998) que apuesta porque la racionalidad se mezcle

² Bien es verdad que actualmente afloran más tesis y estudios que traten el tema de la maternidad en España, tanto en la actualidad como en el primer franquismo. Podemos tener en cuenta la tesis doctoral de Burgaleta Pérez, titulada *Género, identidad y consumo: las “nuevas maternidades” en España* (2011); o por el contrario el imprescindible trabajo doctoral de Rosón Villena, *Género, memoria y cultura visual en el primer franquismo*, (2006). Ambos trabajos han sido fundamentales a la hora de realizar la comparativa en la que se fundamentarán los dos contextos histórico- culturales en los que se encuadra esta tesis doctoral, y en la que radica su originalidad e interés historiográfico.

con la emotividad. Porque sólo desde este prisma tan auténtico y esperanzador, podremos dotar de pasión a un discurso feminista, que se construirá hacia un camino crítico de múltiples interrogativas.

Prosiguiendo con la propuesta que presenta esta tesis, y para una mejor presentación de la investigación desarrollada, hemos decidido dividir el trabajo en tres apartados que se compaginen con las tres ramas disciplinares desde las que hemos situado nuestra propuesta³. Serán la historia, la filosofía y la antropología las tres ramas del conocimiento que enmarquen nuestra tesis como un proyecto multidisciplinar⁴.

La primera parte de la tesis, aparecerá dividida en dos capítulos, el primero *Juzgadas por emancipadas*, estará dedicado al contexto histórico cultural de las relaciones de género en el primer tercio del siglo XX. Mientras que en el segundo titulado metafóricamente *La subordinación se hizo carne*, desarrollaremos un corpus contextual que logre aproximarnos al período histórico en el que se establece el modelo maternal del primer franquismo (1939-1959). No cabe duda de que hemos optado por tomar como referente contextual la primera etapa del franquismo, por considerarse históricamente como los años que mejor expondrán la dureza de las claves represoras de la dictadura. Esta justificación histórica, principalmente, nos permitirá establecer una perspectiva comparada entre dos paradigmas identitarios, así como entender los orígenes histórico-sociales de los que el modelo cultural actual es descendiente.

Sin embargo, y teniendo en cuenta que el periodo histórico del primer franquismo, supuso una respuesta y reacción dictatorial ante una fase de progresión y aperturismo como fue la Segunda República, consideramos de especial importancia realizar una aproximación contextual sobre este periodo histórico. De modo que, esta primera parte de la tesis, aparece dividida en dos capítulos como un resultado lógico y

³ Dividiendo a su vez, por cuestiones de extensión, el primer capítulo dedicado a la historia y a las relaciones de género en dos partes, la primera dedicada al contexto de modernidad y vanguardia del primer tercio del siglo XX, y la segunda al contexto histórico del primer franquismo (1939-1959).

⁴ También contaremos con las aportaciones de autoras especialistas en otras áreas del conocimiento como es el caso de Victoria Sau en el ámbito de la psicología, o el de Silvia Tubert en el psicoanálisis.

coherente que permitirá entender los acontecimientos históricos a los que nos enfrentamos.

Partimos de la *belle époque* que supuso la modernidad y el progreso característico de las primeras décadas del siglo XX. Una situación, cuanto menos aperturista y embriagada de aires de libertad que darán cabida, a nuestro juicio, a una de las mayores transgresiones identitarias que vivió el siglo XX: “la nueva mujer moderna”. Un paradigma que rompió con la tradicionalidad impuesta por el domesticado *ángel del hogar*, para ir en busca de derechos sociales, laborales y educativos que permitiesen poder optar a la emancipación femenina. No obstante, y a pesar de responder de forma cuasi exclusiva a las élites culturales, “la nueva mujer moderna”, admitió el eclecticismo vanguardista que progresivamente irá tentándose como referente entre las mujeres de clases populares. Un modelo, que no pasará desapercibido durante el gobierno de la Segunda República. Años en los que, a pesar de prometer los modernos postulados de libertad, igualdad y fraternidad, las mujeres parecían seguir ancladas a la sombra del característico conservadurismo patrio. Tradicionalismo que, en ningún momento puso en cuestión la finalidad imperativa de la fisiología femenina a la que las mujeres seguían confinadas. La maternidad, durante estos años de modernidad y progresismo, seguía siendo el punto fuerte en el que mantener las bases del sustento patriarcal porque además, confirmaba la supeditación de la feminidad ante las élites del poder. No obstante, importantes personalidades femeninas, lucharán contra todo pronóstico patriarcal. Y cuestiones como la educación de las mujeres, y el sufragio universal, serán consideradas como los mayores objetivos vindicativos por la emancipación femenina.

Ahora bien, queda todavía un hilo al que hacer referencia en esta primera parte del capítulo, siendo el trágico desenlace que llevó a todo un pueblo a levantar las armas. Ante este respecto, hemos considerado la Guerra Civil desde una perspectiva situada que haga referencia a la *herstory*. Nos referiremos a los perfiles culturales de las mujeres a través de la contienda bélica, y a sus respectivos códigos de representación visual. Desde los que se desplegará una intencionalidad más que evidente. En el caso del bando republicano, a pesar de comenzar exaltando el ideal de mujer combativa a través de la figura icónica de la miliciana, progresivamente se irá

llamando a las mujeres a ocuparse de la lucha en la retaguardia. Donde lo verdaderamente paradójico es que, en ambos bandos, e independientemente de la ideología que los caracterizase, la lucha de las mujeres aparece fundamentalmente focalizada en cumplir con los estereotipos de maternidad y de domesticidad que encarna el conocido *ángel del hogar*. Un ideal que, finalmente se construirá como el vencedor ante aquellas mujeres supervivientes a la contienda.

Acto seguido, y una vez planteado el contexto socio-cultural de los años previos a la dictadura de Franco, la segunda parte de este capítulo, estará dirigida a presentar las relaciones de género durante el primer franquismo, junto con la construcción identitaria de la “nueva” mujer española. Un ideal como veremos, configurado estratégicamente como baluarte del régimen dictatorial “nacionalcatolicista”, en el que Franco, como jefe de Estado, se autodenominaría hiperbólicamente Caudillo por la gracia de Dios. Atendiendo al “nacionalcatolicismo”, observaremos cómo el poder se constituye por medio del orden divino. Y en relación a esta pauta el aparato ideológico del poder, toma como referencia un modelo cultural basado en la teatralidad barroca del Siglo de Oro. Ideal en el que la feminidad, aparecerá conformada de forma unitaria, atendiendo a las asimetrías mítico-simbólicas de la Iglesia Católica, desde las cuales las dicotomías de género se legitimarán por medio del discurso divino. Por lo tanto, y partiendo de la premisa divina de que la mujer se supone como un ser secundario creado a raíz del varón, se establece un condicionamiento femenino a la naturaleza de la fisiología del cuerpo. Lógica que construye a las mujeres como seres destinados al mandato de la maternidad. En este sentido, el rigor científico de la época, respaldaría al discurso religioso basando el adoctrinamiento de la mitad de la población, en la exaltación del principio de la diferencia sexual.

Ante estas premisas, veremos cómo el adoctrinamiento que sufrieron las mujeres del primer franquismo, se configuró en torno a una estructuración dependiente de diversos organismos institucionales como fueron la Sección Femenina, y la Iglesia Católica. Entidades encargadas de educar a las mujeres en el ejercicio de la maternidad como si se tratase de un acto de responsabilidad civil ante Dios y ante la Patria. Como veremos, en este aspecto, la ideología del poder se armó de potentes mecanismos de adoctrinamiento que cuajasen a la perfección en la cultura popular,

como fueron recursos publicitarios, lecturas educativas, revistas, programas radiofónicos, el cine, e incluso la moda. Acompañados todos ellos por la recuperación de referentes identitarios basados en la exaltación patriótica de aquellos valores adscritos a la moralidad femenina. En este sentido, la heroicidad de las grandes triunfadoras estará protagonizada en primer lugar por la gran mediadora de la Iglesia Católica, la Virgen María. Un modelo de *supermaternidad*, abnegada, sacrificada, pura, silenciosa, obediente y entregada que logró personificarse en referentes de heroicidad patriótica como fueron Isabel la Católica y Santa Teresa de Jesús. Ambas, mujeres reales que otorgaban un papel de autoridad, idealización y mistificación al ideal femenino de la “nueva” mujer española.

Este modelo de mistificación de la “nueva” mujer española, será utilizado como el mejor mecanismo de control para perpetuar con fuerza el conocido modelo identitario del *ángel del hogar*. Un ideal reducido por entero a la domesticidad y a la maternidad que, se verá sustentado por la recuperación de tratados del Siglo de Oro, como fueron *La perfecta casada* de Fray Luis de León (1583), y *La instrucción de la mujer cristiana*, de Juan Luis Vives (1523). Utilizados ni más ni menos como regalos de boda. Ante estos precedentes, y como era de suponer, la educación de las mujeres, fue impulsada desde la diferenciación en sus contenidos pedagógicos. Veremos que, además, ésta estará basada en la anulación de todas y cada una de las medidas modernizadoras expuestas por el gobierno anterior; dejando claro que el objetivo residía en redimir a las mujeres ante la clausura del mundo doméstico.

Ahora bien, el “nacionalcatolicismo”, hubo de insistir en exponer que la única realización femenina, se encontraba en la maternidad como una construcción cultural unidimensional que agrupase a todas las mujeres. Y para ello, paradójicamente se apostó por negar la sexualidad femenina, haciendo de ella uno de los mayores tabús de la época. Como si el hecho de convertirse en madres surgiese “por obra y gracia del espíritu santo”, las mujeres vivirán su sexualidad desde el desconocimiento y la anulación, afirmándose en el referente identitario de la Madre de Dios.

No es fantasía afirmar que para que todo este compendio ideológico se sostuviese, el régimen “nacionalcatólico”, aparte de cimentar una educación basada en

el adoctrinamiento social, hubo de construir un sólido aparato legislativo que respaldase la subordinación patriarcal que llevaba por bandera. La finalidad, como se tratará de exponer, exigía como principio que la capacidad jurídica de las mujeres apareciese supeditada a la de los varanos. De modo que el marco legislativo, se convertiría en el pilar fundamental de los pactos patriarcales del “nacionalcatolicismo”. Desde los cuales, y mediante ordenamientos legales se negarían los derechos individuales, y libertades que considerasen a las mujeres sujetos legítimos de un contrato social igualitario. Los poderes se traspasaban de una figura a otra, del caudillo al padre, y de éste al esposo; así como de una institución a otra, garantizando exigencias simbólicas y de facto, desde las que reconocer la necesidad de mantener a las mujeres en total supeditación a las élites patriarcales.

No obstante, los mecanismos de control y adoctrinamiento, en ocasiones puedan resultarnos paródicos, como serán las *11 reglas para mantener a tu marido feliz* (publicada por Sección Femenina, en 1953), o las irrisorias políticas pronatalistas que pujaban por aumentar España en *40 millones de españoles más*, el primer franquismo supuso el período más represivo del siglo XX, en cuanto a la lucha por la emancipación femenina se refiere. El imperativo identitario basado en la maternidad, sigue siendo un referente actual de feminidad. Casi medio siglo después, las mujeres continúan sometándose a este paradigma identitario, sin tan siquiera cuestionarse las herencias culturales que imbrican los diferentes modos de convertirse en madre.

Cierto es que, la situación cultural española, acabó plagada de una serie de posos anquilosados en el miedo, la vergüenza, la censura y la represión, de los que será verdaderamente complicado recuperarse. No obstante, veremos cómo la resistencia y resiliencia feminista, a pesar de encontrarse ensombrecida durante estos años, poco a poco fue apuntando hacia la recuperación de un “cuarto propio” que jamás debería haberse perdido. Es por ello que, hemos considerado clave resaltar el resurgir del debate feminista en un contexto especialmente característico. Particular especialmente, porque el “nacionalcatolicismo” supuso la subordinación de las mujeres hacia los varones como uno de los elementos ideológicos básicos del régimen. Sin embargo, y a pesar del ostracismo dictatorial que sucumbía a la población femenina del primer franquismo, daremos por finalizado este capítulo, resaltando los

intentos de conexión con la influencia del feminismo contemporáneo de la tercera ola que harán resurgir un excitante entramado teórico y militante del que actualmente somos partícipes.

Que el feminismo ha existido siempre, como así lo define Ana de Miguel (2011:3), puede afirmarse claramente en diferentes sentidos, porque bien es sabido gracias a la *herstory*, que las mujeres han reivindicado históricamente la necesidad de una vida mejor. De acuerdo con la anterior afirmación, para este tercer capítulo, titulado *Las desterradas hijas de Eva*, abordaremos desde los discursos de la teoría feminista contemporánea (1950-2000) el cuestionamiento que desde la tercera ola se lleva a cabo con respecto a la maternidad como una construcción cultural. Serán fundamentales para la comprensión de este trabajo los posicionamientos de las diferentes teóricas feministas. Para los fines de nuestros argumentos, estas aportaciones resultarán la composición del marco teórico estimado desde el que poder entender y reflexionar sobre las diferentes construcciones culturales de los dos modelos de maternidad que comparamos. Por consiguiente, estimamos que sólo mediante la definición, reflexión, crítica y análisis de las propuestas escogidas para este marco teórico, podremos entender los orígenes y significados que construyen y deconstruyen los diferentes discursos e ideales de maternidad *metaestabilizados*.

En esta línea, la primera en encabezar la lista que formará parte de las *desterradas hijas de Eva*, será Simone de Beauvoir, en relación a su obra maestra *El Segundo Sexo*, publicado en 1949. Obra, ante todo crítica y reflexiva sobre el sujeto femenino y su existencia, en relación a la alteridad y otredad que históricamente siempre ha ocupado en todo discurso. Veremos cómo Beauvoir fue duramente crítica con respecto a la ideología que “invita” a todas las mujeres, sin excepción, a convertirse en madres; así como también reflexionó con ímpetu sobre las condiciones que finalmente favorecían a las élites patriarcales ante la maternidad. Beauvoir analizó la existencia de toda una obligatoriedad identitaria que, condicionaba la realización personal de las mujeres, proyectándolas hacia la maternidad como finalidad y realización de sus vidas. Reflexionó sobre la imposición de la maternidad como si de una condición ontológica al ser mujer se tratase, sin previamente haber tenido en cuenta que “no se nace mujer, se llega a serlo”. Y que, por ende, la maternidad, al igual

que la feminidad, se trata de una construcción cultural ligada al género femenino, cuyas intencionalidades aparecen más que pautadas por las élites patriarcales. Es por ello que Beauvoir se convertirá en la primera pieza clave a la hora de estructurar un análisis teórico sobre la maternidad y las construcciones culturales que imbricarán los diferentes discursos posteriores.

A continuación, nos acompañará en este recorrido Betty Friedan, de la mano de su obra *La mística de la feminidad*, publicada en 1963. Friedan supone una aportación verdaderamente interesante para el estudio presentado en esta tesis, precisamente por la crítica que lleva a cabo en torno al modelo identitario del *ángel del hogar*. Un ideal burgués, *heterodesignado* que caracterizaba el referente de feminidad de las paternalistas políticas de posguerra de los estados de bienestar occidentales, y que responde a la perfección a la “mística de la feminidad” como el problema que sí tiene nombre. Un malestar que se reflejaba desde la insatisfacción que producía el mandato de la mística en la vida de las mujeres de la época, a través de patologías totalmente destructivas. Pensemos que, además la maternidad, suponía un pilar clave dentro de este ideal de mistificación que perturbaba a las mujeres; puesto que respondía a la perfección a los objetivos de subordinación y de negación de una identidad, emancipación y realización personal que encerraba la mística desde la alienación a sus preceptos. Ahora bien, más allá de la necesidad de nombrar el malestar que sí tenía nombre, podríamos decir que la aportación de la obra de Friedan abrió camino para que los problemas personales de las mujeres, acabasen considerándose como ineludibles responsabilidades políticas.

En esta línea, no se ha de olvidar que serán las feministas radicales quienes acaben identificando como centros de la dominación patriarcal aquellas esferas de la vida que, hasta entonces se habían considerado “privadas”. Considerando precisamente claves las críticas proyectadas hacia las relaciones de poder generadas en torno a la familia nuclear patriarcal y a la sexualidad. Será más que imprescindible para esta tesis, retomar la idea radical que define la sexualidad como una construcción política que marca las relaciones entre los géneros. En la que además, el cuerpo de las mujeres será el principal agente expuesto a toda una serie de violencias sobre las que actuar. Ambas esferas, aparecerán analizadas a lo largo de este trabajo, puesto que

engloban la importancia de considerar la salud sexual y reproductiva como uno de los *campos de batalla* con los que debe abrirse camino una política radical feminista.

Para ello, tomaremos como referencia las fundamentales obras de, a nuestro parecer, las más destacadas teóricas del feminismo radical: Kate Millett y Shulamith Firestone. Ambas publicaron en 1970 sus obras cumbres, en las que, y en línea con el *Segundo Sexo*, presentarán la maternidad como una construcción cultural utilizada en detrimento de las mujeres, donde sin lugar a duda, lo personal se convertía en político. En el caso de Millett en *Política Sexual*, será interesante apreciar no sólo el concepto de patriarcado, el de sexo/género, o la interpretación sobre el lema del feminismo radical “lo personal es político”; sino también el desglose teórico que, en su día realizó sobre los significados y significantes culturales que se exponen y presentan dentro de la familia nuclear patriarcal. Institución, que según la autora, ha contribuido no sólo a la negación de la sexualidad femenina, sino también a generar políticas sexuales proclives a la subordinación y opresión vivida históricamente por las mujeres. Resaltando la maternidad, desde la complicidad con la política sexual imperante, como un imperativo identitario, y como una de las máximas insatisfacciones que confinaba a las mujeres a vivir una vida totalmente insatisfecha, y confinada a la negación de una sexualidad propia, consciente y autónoma, en la que el cuerpo de las mujeres acababa suponiendo un beneficio para las élites del poder.

En línea con Millett, Firestone, en *La dialéctica del sexo*, partirá de la idea de que tanto la sexualidad como la reproducción, serán las principales problemáticas a tratar para el feminismo radical. Firestone consideró la biología femenina como el principal factor desde el que el patriarcado se ha legitimado para marca las superestructuras políticas y sociales de subordinación sobre las mujeres. Veremos cómo para zanjar con estas tesis, (desde las que la autora observa en la maternidad y en la familia biológica, la mayor de las tiranías contra la emancipación y autonomía de las mujeres); muy sagazmente expondrá la necesidad de aprovechar las condiciones técnicas y las tecnologías como baluarte para acabar con la opresión establecida entre los sexos/géneros. Una utopía que abogaba por la *pansexualidad* y la eliminación de las “clases sexuales”, que supondrá mediante la abolición de la

maternidad biológica, una de las composiciones más radicales para el movimiento feminista de todos los tiempos.

Cambiando de rama del conocimiento desde la que crear teoría feminista, trataremos la obra de Nancy Chodorow, *El ejercicio de la maternidad*, escrita en 1978. Una aportación que, como veremos estará enfocada desde la antropología y el psicoanálisis, contribuyendo una vez más a la multidisciplinaridad característica de los estudios feministas. Chodorow, en su obra, expone cómo la maternidad se impone como un ejercicio que, de forma universal acaba subordinando a las mujeres bajo el prisma de la dominación masculina. Una subordinación que, sólo podrá tener cabida desde el consentimiento que defiende que la maternidad sea un ejercicio desarrollado por mujeres exclusivamente. Condición que genera que sean las propias mujeres quienes acaban transmitiendo un determinado saber cultural de madres a hijas, rompiendo con todo tipo de planteamiento biologicista otorgada a la maternidad. En este sentido, Chodorow afirmará la maternidad como el principal aliciente desde el que garantizar la división sexual del trabajo. Y para ello, será interesante observar cómo desde sus planteamientos se cuestiona los mecanismos que han llevado a las mujeres a representar el *statu quo* de la maternidad.

Acto seguido, presentaremos la figura de Adrienne Rich, y su obra *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*, escrita en 1976, e influenciada directamente por la tesis radical que exteriorizaba lo personal como político. La obra de Rich, parte desde la peculiaridad que intercala experiencia personal con la investigación. Una experiencia, marcada por el contexto activista del feminismo radical, desde el que se defendieron los derechos de las mujeres a tener, no sólo una atención sanitaria en la que sentirse partícipes del proceso, sino también a gozar de conocimientos sobre sus propios cuerpos. Ante esta situación revolucionaria para el momento, el Colectivo de Salud de Mujeres de Boston, lanzó, en 1969 un folleto informativo titulado en inglés *OurBodies, Ourselves*⁵, finalmente publicado como libro en 1971. Esta obra, de denuncia frente al paternalismo del sistema sanitario, recogió la experiencia de un grupo de discusión de mujeres, desde el que se planteaba la

⁵ Traducido en castellano como *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, y publicado en España en 1982.

necesidad de divulgar, mediante una guía didáctica, la importancia del conocimiento hacia el propio cuerpo femenino en relación a la salud sexual y reproductiva. Rich influenciada por esta necesidad de otorgar un espacio de autonomía y conocimiento a las mujeres, escribe *Nacemos de mujer*. Una obra en la que planteará dos hipótesis fundamentales. Por una parte, hablará del sentido que adquiere la maternidad en cuanto a la relación potencial de la experiencia vivida, y negada hasta el momento; que, por otra parte, será intercalada con una crítica a la maternidad como institución. Hipótesis desde la que afirmó la imbricación de la maternidad a la dominación masculina, y al supuesto instinto maternal que la fundamenta. La obra de Rich supuso un antes y un después a la hora de reflexionar sobre la maternidad como una construcción cultural. Puesto que, a través de ella, el discurso feminista denuncia la fuerza, presencia y vigencia social de la maternidad como resultado del control del cuerpo de las mujeres, desde la que se determina como válida, una experiencia que no consiente ser la propia. Para este trabajo resultará fundamental exponer la tesis de Rich, precisamente por la crítica hacia las contradicciones que la maternidad como institución proyecta. Entendida como la restricción patriarcal que ha condicionado a las mujeres a no poder elegir ser dueñas de una maternidad consciente.

28

En conexión con la obra de Rich, y ante la idea de recuperar el vínculo de las mujeres con sus propios cuerpos, surgirán las aportaciones de las teóricas del feminismo cultural estadounidense, también conocido en su versión europea como el *pensamiento de la diferencia sexual*. Una corriente de pensamiento basada principalmente en la búsqueda de instaurar un sistema de valores definido desde las mujeres, y para las mujeres. Así como también será de vital importancia, asumir las diferencias sexuales y rechazar la igualdad entre mujeres y hombres desde el punto de vista jurídico. Porque sólo desde la reclamación de una política específica para las mujeres se podrá construir un orden simbólico válido. A raíz de esta corriente, hemos escogido la obra de la filósofa italiana Luisa Muraro, titulada *El orden simbólico de la madre*, y publicada en 1991. Una obra, que defiende como principal hipótesis, que para entender cualquier orden, se deberá apreciar el origen o principio simbólico del orden propio. Y para las mujeres, ese principio, se encontrará ubicado en el orden materno, o en el *saber amar a la madre*, como el único modelo en el que las mujeres

lograremos ser independientes del orden dominante. La obra de Muraro, así como el *pensamiento de la diferencia sexual*, será utilizada desde una perspectiva crítica que acompañe nuestras hipótesis. Especialmente porque a raíz de este pensamiento, y desde determinados contextos y corrientes que, como veremos se autodeterminarán contraculturales y subversivas, se establecerá el principio “maternal” como un orden impositivo desde el que construir y validar la “verdadera” identidad femenina. Un elitista ordenamiento simbólico y cultural, que acabará transpolando a las mujeres –de una forma diferencialista y esencialista- hacia las vigentes premisas del orden masculino dominante.

Sin embargo, afortunadamente y en contraposición a estos postulados teóricos, trataremos la figura de Lidia Cirillo, y su obra *Mejor huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia*. Escrita en 1993 como respuesta al *pensamiento de la diferencia sexual*, y más en concreto a la obra de Muraro. Cirillo, ante todo se mostrará contraria a los postulados de la diferencia por ver un fin esencialista en sí mismos. A su vez, criticará el aspecto elitista y burgués que este tipo de pensamiento proyecta, puesto que sólo podrá ser posible en sociedades privilegiadas. En línea con esta crítica, la obra de Cirillo será fundamental como marco teórico para esta tesis, precisamente por la necesidad que la autora reclama frente a la valoración y visibilización de las diferentes pluralidades que la identidad femenina proyecta. Es por ello que, apuesta por la emancipación del *saber amar a la madre*, principalmente porque este orden responde perfectamente a la construcción y valoración de la feminidad llevada a cabo por la dominación masculina. Un modo más que legítimo para la reacción patriarcal por heterodesignar lo que ha de ser una mujer, y lo que no.

A continuación, la obra y figura de Badinter ocupará un peso importante en el desarrollo del marco teórico de esta tesis. *¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII-XX*, fue escrita en 1981, obra en la que Badinter desmontó la naturalización intrínseca de las mujeres hacia el instinto maternal. Para ello, la filósofa francesa, partirá desde una revisión histórica de la evolución discursiva de las diferentes prácticas y mandatos culturales en torno a la maternidad. Este ensayo desmontará la natural creencia en el amor maternal para poder entenderlo como una

constante aprendida socialmente. En este aspecto, Badinter realizará un análisis en el que se tenga en cuenta que el amor maternal, responde a un ejercicio culturalmente aprendido. Práctica que además, aparecerá sujeta a discursos políticos, ideológicos y morales que históricamente han dependido de la hegemonía patriarcal de cada contexto. El estudio de Badinter será fundamental a la hora de encuadrar parte del marco teórico que estará presente a lo largo de esta tesis, precisamente por el análisis que despliega sobre la construcción ideal de la “buena madre” frente a la “mala madre”. Dos paradigmas identitarios que la autora analiza culturalmente teniendo en cuenta sus orígenes, y proyecciones desde el siglo XVII hasta el XX.

Cambiando de vertiente, pero no por ello menos interesante no podíamos dejar de dedicarle un epígrafe a la obra de la reconocida psicóloga argentina Silvia Tubert. Para nuestro marco teórico, hemos considerado esencial la publicación que lleva por título *Mujeres sin sombra. Maternidad y tecnología*, 1991⁶. Una obra en la que veremos cómo la autora aborda dos interesantes temas. Tratando por una parte las figuras y formas culturales que representan la maternidad, así como su repercusión simbólica en la cultura del deseo materno. Mientras que por otra parte, plantea la influencia de dichas figuras y construcciones del deseo, tanto en el discurso médico como en la realidad que presenta a las mujeres que optan por convertirse en madres mediante las nuevas tecnologías reproductivas. Para Tubert, la configuración del deseo en la psique, es determinante, puesto que responde no sólo a construcciones sociales y culturales, sino también a cuestiones psicológicas influenciadas por orígenes históricos, simbólicos y mitológicos. Por ello, para este trabajo ha sido de vital importancia tener en cuenta la crítica que realiza Tubert. Ya que, a través de una serie de entrevistas a mujeres que han sido partícipes de procesos de nuevas tecnologías reproductivas, analizará no sólo el deseo individual de maternidad, sino también el deseo de la pareja y el que se proyecta en pareja, así como la imbricación que existe desde la configuración del imaginario colectivo. Tubert apuesta por la necesidad de conocer los orígenes del deseo individual de maternidad, pero al mismo tiempo reconoce que dichos deseos, descienden de la influencia de ciertos imaginarios socio-

⁶ Han sido imprescindibles además otras obras de Tubert a lo largo de este estudio (Ed., 1996; Ed., 1997; en Concha y Osborne, 2004 y 2010).

culturales, y de la presión que éstos generan. Por ello, el análisis de figuras maternas, sus mitos y creencias serán el punto clave a la hora de entender la construcción del deseo materno.

Finalmente, cerraremos el marco teórico de nuestra tesis con Victoria Sau como la última escogida entre las *desterradas hijas de Eva*. Sin lugar a duda la obra de Sau, debemos considerarla como un gran referente para la teoría feminista en el ámbito español; no sólo por el más que reconocido legado que dejó a través de sus publicaciones, sino también por haber abierto puertas que durante los años de transición fueron tan necesarias como imprescindibles para el activismo feminista. Y, por seguir a día de hoy, levantando críticas y cuestionamientos como los que hemos decidido incluir en esta tesis. Ante este respecto, centraremos nuestro trabajo en el análisis del desarrollo de la tesis final de Sau: la inexistencia de la maternidad. Y para ello, partiremos de las hipótesis que la autora plantea en tres de sus obras: *La ética de la maternidad*, 1991; *La maternidad: una impostura*, 1994 y *El vacío de la maternidad. Madre no hay más que ninguna*, 1995. A lo largo de las tres, irá afirmando con mayor rotundidad, hasta llegar a la más reciente, que la maternidad no existe. Y se posiciona firmemente ante estos preceptos, porque afirma que las mujeres no hemos sido partícipes a la hora de configurar las construcciones culturales de la maternidad. Afirmará Sau que la maternidad ha sido retenida por la cultura patriarcal, donde la madre ha sido ordenada como una función del padre. Un posicionamiento, que conectará directamente con el *saber amar a la madre* de Luisa Muraro, precisamente por afirmar que la inexistencia de la maternidad se encuentra en la pérdida de la madre, y en la toma de conciencia de ello. Un interesante discurso, imprescindible en nuestro estudio porque no sólo pondrá en tela de juicio al sistema socio-cultural, sino también a toda una serie de pérdidas de valores que harán replantearnos, a su vez, la inexistencia de la feminidad.

Finalmente, el cuarto y último apartado del corpus de nuestra tesis, titulado *Alma mater*. Últimas tendencias en maternidad(es), estará dedicado a profundizar en las características culturales que, podríamos decir, dividen el discurso sobre las tendencias maternas en dos esferas, protagonizadas por la “buena madre”, frente a la “mala madre”. Gracias al estudio presentado por diversas teóricas feministas, hemos

podido observar cómo al revelar el carácter construido culturalmente en torno a la maternidad, se demuestra que el imaginario social de la misma está influenciado por diversas representaciones. Estas proyecciones o referentes, darán lugar a la identificación de dos ejes, cuanto menos conflictivos entre sí, porque atraviesan y construyen el discurso actual sobre los modelos identitarios que representan el ideal de maternidad. Veremos que dicha oposición entre estereotipos maternos, aparecerá respaldada y cuestionada por diferentes vertientes del propio pensamiento feminista. De manera que, por una parte, estas teorías hemos visto que se encargarán de desarticular el ideal de la “buena madre” por considerarlo el eje principal que determina la identidad femenina mistificándola en la maternidad. Mientras que, por otra parte, hemos visto cómo ciertas posturas o pensamientos, se encargan de reconstruir y resignificar la maternidad como fuente de conocimiento, placer, y poder específicamente femenino que, incluso llegan a afirmar, nos ha sido arrebatado.

Ante este contexto que emana de un importante debate teórico a la par que empírico, llevaremos a cabo una reflexión crítica y argumentativa sobre el discurso neoliberal de la “buena madre”. Un ideal que sólo podrá entenderse si a su vez, consideramos la presencia de su antagonista. Es por ello que, para este último capítulo, serán imprescindibles los testimonios de mujeres que muestran a través de sus experiencias adscribirse a un modelo más o menos en auge, más o menos “subversivo”, criticado, o más o menos en conexión con el ideal maternal popularizado durante el discurso dictatorial que nos precede.

Partiendo de la hipótesis de que la maternidad no puede ser entendida como una categoría absoluta, desarrollaremos un trabajo de investigación que nos permita romper con un axioma tan categórico como falaz. Podemos afirmar, gracias a toda la aportación teórica previamente presentada, que la idea que determina normativamente a las mujeres como madres, supone un constructo elaborado desde las élites patriarcales que configuran el poder. Sin embargo, y aunque este binomio esté marcado por múltiples idealizaciones, que como veremos tienden a ensalzar el empoderamiento femenino desde la mística maternal, la realidad de sus brechas confirma el fracaso ante la búsqueda de la igualdad entre mujeres y hombres.

Por una parte, a través de la “buena madre”, analizaremos las justificaciones aún presentes de lo que toda mujer, incluso a día de hoy identitariamente ha de representar. No obstante, desde una visión crítica, observaremos tanto las contradicciones culturales que enfrenta este paradigma hegemónico, como la intencionalidad patriarcal que proyecta en su idealización. Pensemos que, el objetivo de la reacción patriarcal del neoliberalismo que caracteriza nuestra actualidad, acabará devolviendo la maternidad al centro del destino femenino. Ante este aspecto, veremos cómo surgirán prácticas que hiperbolizan la mística de la maternidad, hasta el punto de dictaminar una serie de exigencias que pongan en cuestión la fiabilidad del resto de prácticas maternas por no responder al ideal de lo que ha de ser o parecer una “buena madre”.

Por otra parte, y queriendo dotar de coherencia a este espacio de análisis de modelos culturales, como comentábamos, dedicaremos un apartado a aquellos modelos de maternidad no adscritos al ideal, siendo considerados no normativos, y por ende contrahegemónicos. Veremos que estas realidades que fracturan el discurso dominante, se enfrentan tanto a la estigmatización social, como al rechazo por no cumplir con las exigencias discursivas que construyen el ideal de feminidad y maternidad dominante. La presencia de la “mala madre” en el actual discurso sobre la maternidad, resaltarán la necesaria visibilización de otro tipo de prácticas y experiencias no normativas que, incluso dejan ver la cara realista y amarga de un ejercicio que históricamente ha sido dulcificado.

La tesis aquí propuesta, supondrá no sólo una aportación para la historia comparada y el análisis discursivo entre dos épocas que aparentemente no parecen estar conectadas. Bien es verdad que, hemos vivido una evolución histórica y cultural importante, a la hora de ponerse en práctica ciertas cuestiones (sobre todo legales) que, han facilitado el derecho a decidir sobre la maternidad. Pero, también es verdad que, a pesar de haber vivido cierto progreso y desarrollo frente al modelo de maternidad del primer franquismo, el mensaje de las actuales tendencias normativas sobre el maternaje, parecen querer esconder las mismas intencionalidades represivas para con las mujeres, que parecían haberse quedado en el baúl de la memoria.

En conclusión, esta tesis, tendrá además como objetivo seguir abriendo vías de análisis que revisen, lo hasta ahora andado y a su vez heredado, ya que, recordando el sabio y certero pronóstico expuesto por Cicerón, el pueblo que no conoce su historia, está condenado a repetirla. En consecuencia, expondremos un trabajo en el que la revisión de conceptos, así como el análisis y el enfoque hacia un debate teórico actual sobre la maternidad(es), será clave para entender los múltiples bailes de máscaras y performatividades simbólicas que adopta.

Definitivamente La ablación de la memoria histórica de la que en su día habló Valcárcel (2000), parece sólo haberse superado frente a determinadas intencionalidades políticas y sistémicas. De ahí que, exponamos una elaboración crítica tanto de ideas como de símbolos transhistóricos y culturales que rodean al ejercicio de la maternidad y a sus ideales. Más no se trata tan sólo de plantear una exposición crítica, sino también de mostrar la necesidad de denunciar la permanencia de ciertas exigencias patriarcales que, no han sido enterradas en ninguna cuneta, puesto que a día de hoy, siguen perviviendo como herencia de un imaginario colectivo que no ha sido borrado del umbral de la consciencia cultural. Porque la sutileza de estos símbolos y la subliminalidad de sus exigencias, ha sido rescatada y convertida en tendencia, hiperbolizándose y readaptándose con matices y quiebras, según los intereses discursivos de cada momento. Razones por las que, finalmente, sabremos identificar las tenues pretensiones sociales y culturales que acaban confluyendo y construyendo la “mística de la maternidad”.

• Apuntes metodológicos

La elaboración metodológica planteada para este trabajo de investigación, supondrá la proyección de un resultado sumamente multidisciplinar, a la par que situado, debido a la racionalidad propuesta por la aplicación de la perspectiva feminista como base transversal del estudio sugerido y de las críticas planteadas a través de éste. Por otra parte, y considerando que la siguiente tesis se trazará desde diferentes vías del conocimiento -véanse la histórica, filosófica y antropológica-, las técnicas metodológicas de investigación, han tratado amplias fuentes para el estudio enriqueciendo su planteamiento discursivo y creativo.

En este sentido, será importante aclarar la importancia que tendrá la *herstory*⁷ como perspectiva metodológica de nuestra investigación. Entendiendo su reivindicación como fuente de estudio y referencia ante la crítica documentada de la historia universal, y de su hegemonía androcéntrica. Ahora bien, para reconstruir la historia de las mujeres, y poder proyectar una crítica a las dicotomías de género que despliegan los grandes universales, será necesario acudir a la literatura y textos escritos por mujeres. Nos referimos por su puesto, a una genealogía que durante siglos ha sido negada, ocultada, desvalorizada e invalidada académicamente; pero por ello, es cometido nuestro, rescatar y recuperar estas fuentes perdidas por la “ablación de la memoria” histórica. Creemos necesario insistir en la documentación a través de obras escritas por mujeres, para dotar de rigor feminista a la tesis doctoral que presentamos. A través de estos textos, veremos cómo las relaciones de género, la investigación sobre la historia de las mujeres, y las diversas aportaciones teóricas del movimiento feminista han construido y construyen una importante historia, y genealogía desde la que se logra legitimar nuestra existencia como sujetos del contrato social.

No es fantasía nuestra afirmar que la elección metodológica escogida, basada en el feminismo de la igualdad, supondrá la elaboración de planteamientos y reflexiones proyectados desde un corte crítico en el que, destaquen ciertas “vetas de

⁷ Término feminista que supone un juego de palabras entre *history* (historia), y *his story* (el relato de él). De modo que, *herstory*, vendría a significar “el relato de ella”.

ilustración” como guiño a Amorós (2009). Mas sería bastante coherente por mi parte, dejar claro como bien apreció en su momento Haraway (1995), la importancia de apreciar que todos los esquemas que limitan el conocimiento, son teorizados como actitudes de poder, y no como actitudes en búsqueda de la verdad. Es por ello que, hemos apostado por la diversidad metodológica, que nos llevará a una rica crítica reflexiva, tanto con nuestras propias prácticas de dominación, que como mujeres en una sociedad patriarcal desarrollamos, como con los privilegios y opresiones que se sustentan desde los discursos hegemónicos del poder. Precisamente, será desde este aspecto metodológico, donde encontremos el punto de arranque y de fundamento en el que acabar con las limitaciones o incluso reduccionismo que, en ocasiones podríamos apreciar desde la aplicación de una única perspectiva del conocimiento.

Ahora bien, para ilustrar mejor la metodología de la investigación requerida, y teniendo en cuenta el objeto de investigación en el que desarrollaremos nuestros planteamientos comparativos entre dos discursos sobre la maternidad acontecidos en diferentes períodos históricos, será necesario llevar a cabo la apreciación de diferentes fuentes documentales en las que hemos basado este documento. Para ello, hemos optado por dividir las fuentes sugeridas para el método de investigación en tres ramas del conocimiento cultural: histórico, teórico-filosófico y antropológico.

En primer lugar, señalaremos las fuentes primarias, como base documental de las tres líneas de conocimiento desde las que se enfoca este trabajo académico. Todas ellas estarán acotadas a textos contemporáneos del siglo XX y XXI, así como a documentos online y digitalizaciones que supondrán uno de los recursos básicos en los que hemos centrado nuestra investigación. Textos fundamentalmente ensayísticos, pero también artículos periodísticos actuales y procedentes del primer franquismo. A partir de éstos últimos, en comparación, sobre todo con las fuentes periodísticas divulgativas y de información vigente, hemos logrado reafirmar la posición de nuestras hipótesis, en las que, también entrarán a formar parte historias de vida noveladas, y formatos autobiográficos, actuales y de la época de la postguerra.

Como comentábamos, y en relación a la idea de concentrar la temática de la investigación en tres líneas o áreas del conocimiento, especificaremos que todas las

fuentes escritas que han sido utilizadas en este proyecto, están categorizadas dentro del estudio de la historia de las relaciones de género, seguido de ciertas aportaciones o enfoques epistémicos que abarcan la teoría y antropología feminista y de género⁸. Cabe al mismo tiempo puntualizar el hecho acotado del contexto histórico que nos disponemos a tratar, así como su consecuente delimitación geográfica. Por lo que para ello, hemos consultado principalmente obras de autoras españolas, en el ámbito referente al contexto histórico y antropológico; mientras que, en el caso que dedicaremos al análisis teórico-filosófico, serán las lúcidas aportaciones de grandes autoras clásicas del movimiento feminista occidental las que nos deleiten con su sapiencia. Y es que como bien apuntó Alicia Puleo, el pensamiento filosófico puede ayudar a fortalecer la opresión o a debilitarla, erosionando los prejuicios en que se apoya (en, De la Concha y Osborne, 2004:23). Por ello, hemos recurrido a la contribución de la obra de once filósofas, periodistas, escritoras, jóvenes radicales, psicólogas y antropólogas, que enmarcan la estructura multidisciplinar de la metodología teórico- feminista de este trabajo de investigación.

37

Una vez definido el engranaje teórico desde el que procederemos a estructurar el contenido de este estudio, serán también relevantes las fuentes secundarias desde las que poder documentar el análisis de nuestras hipótesis, y la construcción de su respectivo objeto de investigación. Entre ellas, destacan los testimonios recogidos de diferentes textos, cartas y aportaciones rescatadas de puntuales blogs y webs. Sin olvidar tampoco la importancia de las fuentes orales, mantenidas mediante diálogos en ambientes distendidos, llevados a cabo a través de interesantes prácticas conversacionales, que van más allá de un carácter exclusivamente informativo y objetivo (Devillard, Franzé y Pazos, 2012). Estas interlocuciones abiertas, o conversaciones, no han mantenido en ningún momento un formato cerrado específico, y ni siquiera han adoptado un carácter de entrevista semi-estructurado en profundidad.

Sin embargo, para el último capítulo de esa tesis doctoral, sí hemos optamos por llevar a cabo una serie de entrevistas estructuradas en torno a ciertos sujetos

⁸ Agradecemos a las diversas bibliotecas de la Universidad Complutense la facilitación de fuentes primarias, en especial a las bibliotecas de las Facultades de Filosofía, Geografía e Historia y Ciencias Políticas.

tipificados. Un trabajo de campo, en el que participaron un total de veinte mujeres, divididas en dos grupos de diez. El primer grupo, estaría formado por un perfil de mujeres madres de entre 29 y 49 años, mayoritariamente con estudios superiores; quienes de alguna manera no encajan en el paradigma neoliberal de la “buena madre”, y dan cuenta de la gran variedad de formas y valores que toma la maternidad en sus múltiples determinaciones. Y por otra parte, el segundo grupo, integrado también por diez mujeres, de entre 26 y 59 años, a su vez mayoritariamente con estudios superiores, aparecerá caracterizado en torno a la NO-maternidad como rango común desde el que realizar el trabajo de campo. En ambos grupos, se plantearán cuestiones que lleven a las entrevistadas a reflexionar sobre el deseo –tanto de maternidad, como de no maternidad-. Así como también se expondrán las ambivalencias, presiones, constricciones, críticas y juicios de valor que darán pie a poder exponer las múltiples mascaradas que conforman la maternidad como una construcción determinada por variables históricas y culturales.

En efecto, reconozcamos que, gracias a este tipo entrevistas, fuentes anónimas, testimonios, e historias de vida que construyen la intrahistoria, hemos podido ubicarnos, (desde una posición o perspectiva estratégicamente situada), en contextos históricos muy determinados. Testimonios y entrevistas que nos han permitido conocer la cotidianidad, vida, experiencias y subjetividades femeninas relativas a la Segunda República, a la Guerra Civil, a la postguerra estraperlista de los años 40 y 50, así como a momentos de transición marcados por el auge del movimiento feminista español, o de las vivencias actuales en torno a la maternidad. Precisamente por ello, nos gustaría destacar la conversación como método de análisis y por qué no, de trabajo de campo, en el que hemos podido acercarnos a una experiencia de testimonios transgeneracionales. Marcados por mujeres de perfiles plurales, por los recuerdos de abuelas que vivieron el primer franquismo. Algunas reconociendo firmemente adaptarse a las “mejoras” del “nuevo régimen” y a sus políticas pronatalistas; otras, a pesar de carecer de los básicos recursos educativos, se mostrarían contrarias a ellas, a la par que surgen casos de supervivientes que acondicionaron sus formas de vida desde la resistencia. También hemos hablado con madres *superwomans* que en los años 70 y 80, no dejaron de salir a la calle luchando

por sus derechos, al tiempo que trabajaban en jornadas interminables cargando con la responsabilidad genérica de la domesticidad. Y sobre todo, serán las nietas actuales, mujeres que se replantean confinar sus vidas a la crianza con apego, a la lactancia prolongada, a la maternidad en solitario, desde su soltería, lesbianismo y por elección, o a la búsqueda de pañales de tela similares a los que lavaron sus abuelas, o que se apuntan a la “huelga” de vientres antinatalista como alternativa a la dicotomía de la normatividad femenina, quienes también tengan protagonismo en esta tesis doctoral.

Muy diversas mujeres que han ejercido, ejercen o no ejercerán jamás la maternidad. Mujeres cercanas en ocasiones, en otras, lejanas, amigas, conocidas o incluso simplemente el fehaciente testimonio que en su día se atrevieron a relatar en papel, o del que eternamente quedará constancia gracias al fenómeno de las “madres blogueras” que deciden dar a conocer sus experiencias en una red multiviral.

Todo esto nos conduce a tener en cuenta otro de los métodos que, a nuestro proceder, ha sido determinantes a la hora de contextualizar y encuadrar la reconstrucción histórica de los hechos. Nos referimos a la utilización de imágenes, y recursos visuales, el poder sin palabras que relata a la perfección subjetividades y objetividades que descubren al objeto de investigación en su estética más recreativa. Carteles, estampas, fotografías⁹, recursos publicitarios, calendarios¹⁰ e incluso grandes obras pictóricas que hablan por sí solas, aportando funciones informativas, subliminales, nómicas, políticas, religiosas, y cómo no, icónicas. Teniendo además en cuenta las afirmaciones de Berger (2016:31), todas las obras visuales son contemporáneas, y de ahí la inmediatez de su testimonio, pues su momento histórico aparece ante nuestros ojos, aquí y ahora. Es más, las imágenes adquieren un carácter

⁹ Han sido esenciales en la documentación de carácter visual, webs como la del Ministerio de Cultura y Educación, en la que se recoge prácticamente toda la cartelería de la Guerra Civil Española, así como un valioso conjunto fotográfico creado por la Junta de Defensa de Madrid como Fondo propagandístico para denunciar los desastres del conflicto. También han sido de gran interés catálogos online de diferentes bibliotecas, como es el caso de la Biblioteca Nacional, o el Archivo del Conde Duque de Madrid; o los libros de Luis Otero (1998,1999a y 1999b, y 2001), en los que el autor recoge todo un muestrario de imágenes de la época
Ver más en: <http://www.pares.mcu.es/cartelesGC/AdminControlServlet?COP=6>
<http://www.pares.mcu.es/ArchFotograficoDelegacionPropaganda/inicio.do>
<http://www.bne.es>
<http://www.memoriademadrid.es>

¹⁰ Para la consulta de recursos publicitarios, calendarios e imágenes icónicas de pequeño formato, el barrido documental, se realizó por diferentes anticuarios madrileños de la zona de Tirso de Molina, así como también se recogieron imágenes de álbumes personales de la propia familia.

polisémico en función de quién las observe, y de las experiencias personales y subjetivas que cada imagen suscite (Domínguez Prats, en Nielfa, 2003:183). Toda imagen, conquista una percepción muy distinta de la que tiene la palabra hablada, y precisamente por ello, son fundamentales para apoyar la metodología de este estudio. Nos es difícil descubrir que todas y cada una de ellas, han supuesto la escenografía más real en la que poder ubicar el contexto cultural que relatará nuestro documento.

Finalmente, me referiré brevemente a los recursos visuales dinámicos, al cine, a las series televisivas, al documental, y cómo no, al por todos y todas conocido Noticiario Documental, NODO (acotado al primer franquismo: 1939-1959)¹¹. Un magnífico recurso sesgado políticamente por el corte dictatorial de la época, pero que, sin lugar a duda, resulta uno de los mejores testimonios fílmicos desde el que podemos encuadrar ante un contexto jamás vivido. Tengamos ante todo en cuenta que lo que ahora deberá importarnos, es quién utiliza estos lenguajes y con qué intencionalidad se proyectan.

Paralelamente, el cine supondrá otra de las fuentes, desde la que hemos podido analizar no sólo un discurso, sino también la creatividad crítica desde la que podemos situar contrariamente frente a los poderosos recursos de la mirada masculina de la que Mulvey hablaba (2001)¹². Es por ello que el séptimo arte, se construye como un recurso transformador de todo debate que presuma de objetividad. No obstante, desde la coherencia en la búsqueda de una metodología académica, y teniendo en cuenta las subjetividades que éste recrea, el cine a su vez, fue contrastado con el género del documental. Considerado cuidadosamente, y desde el que, haciéndole un guiño a la indisociable militancia, hemos procurado dejar constancia, ante todo, de la necesidad de reivindicar la autoría femenina.

¹¹ Consultar <http://rtve.es/fimoteca/no-do/>

¹² Consultar biblioweb y filmografía.

- **Capítulo 1. Juzgadas por emancipadas. Mujeres pioneras de la modernidad**

1.1. Los antecedentes. Un contexto de modernidad, bohemia y vanguardia¹³

Durante décadas, los críticos han estudiado el modernismo como un movimiento europeo y estadounidense que comienza a vislumbrarse a mediados del siglo XIX, pero que sobre todo vive su auge durante las primeras décadas del siglo XX, y más en concreto a lo largo del periodo de entreguerras, situado tras el conflicto bélico de la Gran Guerra (Expósito, 2016:162).

Este movimiento, cobijado bajo la modernidad del tiempo que le tocó vivir, intentará plasmar un mundo lógico y racional que proporcione sentido a la vida. Marco en el que el sujeto social, se construye como un ser autónomo con un discurso propio, e individualizado, convirtiéndose en dueño de su vida y de sus propias elecciones. Para ello, establece una localización focal: la urbe, el perfecto escenario en el que tendrá cabida la modernidad.



Surge así la ciudad como *idea*, **Ilustración 1. Glorieta de Atocha, Madrid, década de 1920**

vinculada a una construcción mental que se presenta como *producto* del imaginario colectivo, a la par que se despliega *como forma de representación social*. Y en relación con ellas, aparece una línea divisoria entre producción y consumo, entre vivienda y

¹³ En este caso nos referiremos al término “vanguardia” como un contexto que va más allá de criterios estético artísticos, para dar paso a una visión ideológica y política en la que acabar determinándose en el mundo. Llegando a entenderse incluso como una actitud, que contemporáneamente surge de la crisis filosófico- artística, consecuencia de los años de la cultura de entreguerras europea.

trabajo, y entre clases y sexos, todas ellas marcadas según la función y la compartimentación asignada socialmente a los espacios y a las personas (Aguado y Ramos, 2007: 269).

De manera que, para entender este contexto, debemos ubicarnos ante un período cultural en el que la modernización propone establecer una evolución desde el universo ideológico tradicional hacia el pensamiento moderno. Corriente que, tengamos en cuenta, prescindirá de la hegemonía religiosa y científica utilizada hasta el momento. A través de este proyecto, la modernidad planteará como objetivo dar paso a una evolución tanto discursiva como práctica en relación a la exaltación de las pasiones y libertades de las personas (Aresti, 2001:18).

Ahora bien, considerando que las personas empiezan a ser autónomas, y dueñas de



Ilustración 2. Manifestación de mujeres, década de 1920

sí mismas, por ende, tomarán elecciones sobre su estilo de vida. De manera que los sujetos masculinos dentro de este discurso se construyen y reconocen como sujetos individuales, totalmente capacitados para experimentar la modernidad. Mientras que, por el contrario, las mujeres, quedan completamente excluidas, puesto que

tradicionalmente no se consideraba factible, ni moralmente correcto, poder construirse como sujetos transgresores de la normatividad (Reverte, 2007: 219).

Observando estos precedentes, podemos entender el modernismo femenino, junto con el movimiento sufragista, como uno de los preludios y antecedentes del movimiento feminista, y de la concienciación que de éste emerge¹⁴. Un movimiento

¹⁴ A la hora de hablar del movimiento sufragista, no podemos pasar por alto la herencia previa del feminismo ilustrado; así como tampoco podemos olvidar que, si el sufragismo, se desarrolló originariamente tanto en Estados Unidos como en Inglaterra, fue debido a la fuerte industrialización y urbanización que en ambos países surgió como respuesta a la modernidad.

vanguardístico que, no sólo irrumpe en escena por medio de una fuerte presencia teórica de las mujeres en el discurso, sino que, a través de ésta, permite su visibilización en el ámbito del terreno público al ocupar el espacio de la urbe. Los años de modernismo, modernización, y por supuesto, de bohemia, de principios del siglo XX, estuvieron inevitablemente marcados por esta visibilización de la que venimos hablando. Entendida como una actitud ante la vida, y como una protesta focalizada irremediabilmente en la incansable metrópolis. Contraria además al modelo de vida burgués y de bienestar social que empezaba a emanar en los albores del nuevo siglo, defendiendo el culto por el arte, y la exaltación de la subjetividad personal¹⁵.

Ante estas aclaraciones, cabe preguntarse si realmente la bohemia pretendía acabar con un modelo de sociedad patriarcal. O si simplemente proyectaba su crítica contra la burguesía tratando de romper con unos aspectos políticos, económicos, culturales y sociales sin tener en cuenta las relaciones entre los géneros. La respuesta ante esta serie de dudas está clara si tenemos en cuenta la versión de la bohemia planteada desde una perspectiva feminista. Donde es evidente que no encontraremos una representación, ni visibilización de las mujeres dentro del discurso hegemónico sobre la modernidad. A no ser que recurramos a la perspectiva que aportan los planteamientos historiográficos -no hegemónicos- de la *herstory*. Una fuente metodológica de investigación que nos permitirá desarrollar una serie de planteamientos históricos, ante todo inclusivos.

En esta línea observamos que, gracias a la irrupción femenina en el discurso de la modernidad, y a la visibilización de su presencia en la vida bohemia, se desarrolló un fuerte progreso cultural que facilitó la aparición de una nueva concepción identitaria para las mujeres. Un proyecto, cuanto menos novedoso para las mujeres, por estar basado en la contestación individual como verdadera pasión política. Una cuestión impensable si nos ceñimos a las tradicionales dicotomías genéricas impuestas por el elitismo patriarcal. De manera que, siguiendo esta línea de modernidad contestataria,

¹⁵ El origen del término “bohemia”, remite a una zona en particular de República Checa de donde usualmente emigran los gitanos hacia el resto de Europa. Podemos entender el atractivo de la vida gitana en relación a ese concepto de “vida inestable” que, rompe con todos los estereotipos de la sociedad burguesa. A su vez, la bohemia, se corresponde con los placeres de la vida mundana y libre. Una vida, que enlaza con la interpretación otorgada al concepto de “ruptura” como la norma hegemónica que nos traslada a la modernidad.

la nueva mujer moderna, ligada a la bohemia de la *belle époque*, conquistó el espacio público, de una forma visible, en la que no dejó de mostrar una fuerte ruptura y una más que transgresión simbólica con las normas. Como consecuencia, acabó surgiendo la necesidad de una nueva identidad femenina que se adaptase a la velocidad de los cambios que la modernización cultural planteaba (Mangini, 2001: 54-55).

En esta línea de estudio, entenderemos la bohemia como un periodo histórico de cambios, de quiebra y, por supuesto, de instauración de una nueva mentalidad en relación a los estereotipos de género. Pero para ello, será necesario visibilizar la otra parte de la historia, la historia y relato de ellas, una *herstory* desde la que planteamos el contexto cultural en el que se desarrollará la nueva mujer moderna. Un paradigma identitario que, a su paso, se llegó a convertir en un referente de cambios y comportamientos emancipatorios para la vida de las mujeres.

1.2. La nueva mujer moderna, origen, significado y evolución

44

Las bases que estructuran el modernismo, como hemos visto, conjeturaron la exaltación de las inquietudes pasionales más íntimas y feroces del sujeto. De manera que, siguiendo esta tendencia, suponer que el modernismo y la modernidad es el mejor momento para dar cabida al desarrollo y reivindicación de la emancipación femenina, no es trivial. La nueva mujer moderna representó de forma contestataria la rebeldía que la propia modernidad llevaba por bandera. Un proyecto emancipador inseparable del sufragismo y del movimiento feminista, cuyo punto de partida se encontrará en el cuestionamiento de un ya arcaico e inservible orden social. Como consecuencia, la nueva mujer moderna, fraguada a comienzos del siglo XX, pondrá en tela de juicio todos y cada uno de los valores tradicionales que aparecían encarnados bajo el paradigma del *ángel del hogar*.

Precisamente por ello, los albores del nuevo siglo, supondrán el marco perfecto para dar cabida a esta rupturista identidad. La vida privada así como la vida social, agitada por los aires de modernidad y por sus tendencias vanguardistas, parecía vivir una

permutación imparables que, a pasos agigantados para su tiempo, corría en una búsqueda desenfadada por impulsar los motores industriales de un cambio.

Se abre el telón, y aparece el éxodo rural que llevó a innumerables mujeres a trasladarse del campo a la ciudad. Mujeres jóvenes en busca de un nuevo estilo de vida

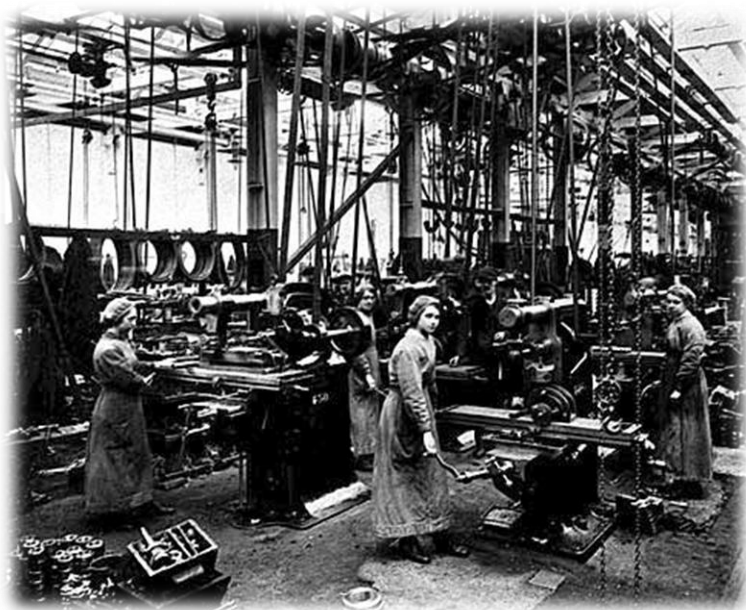


Ilustración 3. Mujeres trabajando en una fábrica, Londres, 1916

que les permitiese disfrutar de la independencia emanada de la nueva vanguardia cultural. Las grandes metrópolis, cada vez más industrializadas, se convirtieron en un fuerte punto de atracción. Pues demandaban masivamente mano de

45

obra barata, otorgándoles la

oportunidad a esas mujeres jóvenes y anónimas, de abrirse camino en un mercado asalariado que les proporcionase el sustento necesario para malvivir en la gran ciudad. Malvivieron, sí, se hospedaron hacinadas en pensiones de estancias grises y fríos áticos abuhardillados, pero por primera vez en sus vidas, fueron dueñas del *cuarto propio* del que nos habló Woolf, allá por la década de los *locos años veinte*.

La emancipación económica, fue el primero de muchos pasos que acabó por construir una “nueva civilización” de mujeres encarnada en ideales igualitarios. Y es que el trabajo asalariado vino a suponer una importante ruptura, ya que fue tomado como el ideal de vida en el que estas mujeres salvaguardarían su independencia frente a las exigencias del matrimonio y la familia nuclear (Expósito, o.c.:85).

Fue así cómo, desde el “no consentimiento” hacia dichos tradicionalismos de la feminidad, estas nuevas mujeres, comenzaron a reinventarse, a transgredir las normas

de género, y a reivindicar una autonomía propia que durante siglos les había sido arrebatada¹⁶. Poco a poco, las nuevas mujeres modernas, fueron ocupando el espacio público, y no sólo desde la precariedad de sus empleos, sino también desde la lucha activista y política por acabar con el estigma y la exclusión del derecho a la ciudadanía. No obstante, estas mujeres fueron conscientes de que la emancipación económica no era suficiente para ser consideradas como sujetos de pleno derecho. Se dieron cuenta además, de que sólo desde el acceso a la educación, podrían mejorar las pésimas condiciones laborales que les imponían, y que sólo desde ésta lograrían ocupar cargos políticos que luchasen por sus propios derechos¹⁷.

Otro punto interesante a tener en cuenta a la hora de investigar el paradigma de la nueva mujer moderna, será la ruptura con el matrimonio como un contrato social preestablecido. Las mujeres en estos momentos, empezaron a tomar decisiones independientemente de los hombres, con el contenido político que ello lleva implícito. Comenzó a descender el número de matrimonios, se produjo una fuerte caída en la natalidad, y acorde con todo este tema, la soltería empezó a dejar de ser vista como un estigma para convertirse en una decisión personal (Ídem: 130). Estas medidas fueron claves para la creación de una nueva identidad femenina, haciéndose mucho más evidente el rechazo hacia todo tipo de tradicionalismos. Y fue así como empezó a romperse el contrato sexual que imponía la pureza, fidelidad y abnegación de las mujeres para con sus maridos.

¹⁶ Podríamos establecer que todo el progreso generado por la modernidad y por la revolución industrial, junto con la correspondiente integración de las mujeres en la esfera del mercado laboral asalariado de finales del siglo XIX, y más en concreto de principios del XX, suscita un cambio social significativo en el desarrollo del matrimonio y la familia. En relación a este cambio, se aprecia una clara ruptura y resistencia cada vez más numerosa frente a ciertos órdenes tradicionalistas como son el matrimonio, o la maternidad en mujeres jóvenes y emancipadas que viven en la urbe.

¹⁷ En este aspecto sería interesante destacar los movimientos sufragistas y feministas estadounidense e inglés, en los que, y a pesar de sus diferencias, fueron considerados como grandes referentes de modernidad para la emancipación femenina, que trascendió por su fuerte repercusión mediática como ejemplo de lucha política para todas las mujeres de Occidente. Como también habría que destacar la importante presencia de teóricas anarquistas y activistas como Emma Goldman, quien introdujo en el planteamiento político la cuestión de los derechos sexuales y reproductivos desde el control de la natalidad. O el movimiento estadounidense por la abolición de la esclavitud. No obstante, por las dimensiones pautadas para esta tesis, no podemos extendernos en ampliar relacionamente estas interesantes temáticas.

En este orden de las cosas, empezaron a aparecer las primeras propuestas de “amor libre”, y la idea de concebir una “maternidad consciente”, junto con las pioneras luchas por legalizar el divorcio. Comenzaban a fraguarse acciones políticas propias de la lucha de las mujeres favoreciendo un fuerte decrecimiento de la población. Medidas basadas en la necesidad de controlar la natalidad, y fijadas en la atención de las problemáticas comunes a la sexualidad femenina (Paterna y Martínez, 2005:97)¹⁸. Atendiendo a estas necesidades, se extendió entre las mujeres una mayor necesidad de conocimiento sobre su sexualidad y sus propios cuerpos. Así como de forma paralela, empezó a popularizarse la utilización



Ilustración 4. Preservativo de principios del siglo XX

de anticonceptivos, como sucedió con el preservativo, diafragma, gelatinas, o espermicidas. Aun así, el aborto seguía practicándose, pero también se extendieron ciertas prácticas de contracepción conocidas, como fueron el *coitus interruptus*, o el método Ogino Knaus, (Folguera, 1995:166-167)¹⁹.

Además, tampoco podemos pasar por alto el conflicto bélico de la Primera Guerra Mundial como un punto y aparte para el proceso emancipador de la nueva mujer moderna. Durante los cuatro años que duró la Gran Guerra, las mujeres ocuparon los puestos de trabajo que sus compañeros varones abandonaron para dedicar sus vidas al frente. Industrias armamentísticas y fábricas fueron mantenidas y levantadas por la población femenina. De manera que, por una parte, el conflicto bélico supuso la demostración práctica y tangible de que las mujeres disponían de las mismas capacidades que los hombres a la hora de trabajar. Aclarando así que el patrón

¹⁸ Las causas del decrecimiento de población son múltiples. Fomentadas todas ellas por el proceso de urbanización, que favorece en la reducción del tamaño de la familia, para pasar a transformarse en una familia nuclear reducida, y de tipo monógamo. La educación de las mujeres, será vital para que este proceso pueda llevarse a cabo, además de la utilización *in crescendo* a principios de siglo de métodos anticonceptivos (Folguera, en Garrido, 1997:452).

¹⁹ Este será el momento en el que se arranquen las primicias de la revolución sexual que brotará décadas más tarde a finales de los 60.

tradicional del *ángel del hogar*, contra el que estas mujeres se rebelaron, quedaba una vez más invalidado. Sin frivolizar sobre el asunto, en ocasiones los conflictos bélicos pueden tener una parte “regeneradora”, o al menos que ponga en jaque a ciertas estructuras de poder susceptibles de crítica. Ya que, por otra parte, atendiendo a una perspectiva feminista del análisis histórico, y sin ánimo intencionado, la Primera Guerra Mundial, por primera vez en la historia de la humanidad, puso en tela de juicio a los discursos de la ciencia y de la religión²⁰.



Ilustración 5. Mujeres trabajando en una fábrica de munición durante la Primera Guerra Mundial, Petrogrado

Ahora bien, durante la Gran Guerra ambos discursos contrarios a la emancipación femenina, cayeron por su propio peso. Hemos visto como años antes, la ambición de las mujeres por abrirse camino en el mundo de la modernidad se

48

hacía imparable. Miles de mujeres ocuparon los puestos de trabajo que los hombres durante el frente, habían dejado desocupados. Habían sido las protagonistas del crecimiento económico y del mantenimiento laboral durante la guerra, y no sólo eso, habían cumplido con una fuerte y responsable labor ciudadana de defensa de sus naciones, dejando muy clara su lucha por la igualdad. La emancipación cada vez más, era incuestionable. No obstante, el crudo desenlace se avecinaba, y las estrategias

²⁰ Refiriéndonos a la religión católica en este caso, ha sido entendida hegemónicamente como un medio de control de las pasiones femeninas, que a su vez legitimaban la supeditación de la mujer frente al varón. Basta con leer el primer capítulo de la Biblia, dedicado al Génesis para darse cuenta de ello. A su vez, el discurso religioso, logró que la única función social de las mujeres como sujetos activos en este mundo, fuese la de transmitir los valores de la fe cristiana. Mientras que por otra parte la ciencia, sabemos que, durante toda su historia, se ha encargado de poner en constante manifiesto la inferioridad natural de las mujeres. Inferioridad que, además justificaba y consideraba como “natural” todo discurso que entendiese la domesticidad como un hecho intrínseco a la feminidad (Capel, 1989: 314).

patriarcales de “metaestabilidad”, de nuevo salieron a flote. Razón de ello fueron las políticas de posguerra que instauraron todos los gobiernos occidentales tras el gran conflicto bélico. Trastocadas y contraídas las economías de los países partícipes en la contienda, la crisis estalló, y miles de mujeres fueron despedidas de sus puestos de empleo sin la posibilidad de encontrar un nuevo sustento.

Paralelamente, fue cuanto menos importante el peso simbólico del patetismo de la situación. Ya que, frente al regreso de los hombres que habían depositado todas sus energías en el frente, y más desmoralizados que nunca, se encontraban unas compañeras totalmente empoderadas fruto de su emancipación económica. De manera que, para restaurar un orden de nuevo cobijado por políticas de subordinación patriarcales, las medidas tomadas debieron asegurar la incorporación inmediata de los hombres al sistema laboral. De forma devastadora, y tras el duro golpe de la guerra, todas las ilusiones de las mujeres quedaron truncadas, siendo relegadas de nuevo a la desesperanzadora situación de la domesticidad. Políticas pronatalistas, resonaron como lema de posguerra. Se incrementó la represión del aborto y se castigó toda la propaganda a favor de la contracepción para sustituir la emancipación femenina por el anticuado *ángel del hogar* (Aliaga, 2001:100). Progresivamente las grandes potencias europeas que habían participado en la Primera Guerra Mundial, fueron aplicando esta serie de políticas de retorno a la servidumbre doméstica.

No obstante, las élites patriarcales que en su momento participaron en la Gran Guerra, se encontraron con toda una serie de problemáticas. Y es que, por una parte, no tuvieron en cuenta cómo facilitar el regreso a la domesticidad de las miles de mujeres desempleadas procedentes de industrias y fábricas. Quienes, sin prácticamente formación en las labores del hogar, eran demasiadas a la hora de buscar un trabajo doméstico asalariado. Pero además, las políticas pronatalistas carecían de todo sentido práctico y viable. La tasa de población masculina debido a las muertes en la guerra había descendido considerablemente, por lo que cayó en picado el número de matrimonios, y en consecuencia aumentó el número de mujeres solteras, viudas y huérfanas sin una ocupación, quienes se vieron en la obligación de pensar en cómo sobrevivir. Tales acontecimientos sociales impidieron que se cumpliesen las expectativas de las políticas regeneracionistas de posguerra.

Es por estas razones que, los años de entre guerras, fueron caracterizados por una fuerte incertidumbre social que supuso una grave problemática para las familias burguesas y de clase media de la época. El retraso de la edad de los matrimonios, repercutió en la edad de abandono del hogar de las jóvenes; al igual que la proliferación de viudas, huérfanas y solteras supuso que estas mujeres no se adaptasen al paradigmático modelo de domesticidad tradicional. De manera que, no sólo se produjo un caos económico en la estructuración del sistema, sino también un verdadero conflicto identitario de la feminidad²¹.

Ahora bien, no podemos pasar por alto la irrupción del doble discurso de la modernidad, que precisamente empezará a fraguarse en estos momentos. Atendiendo a la proliferación del progreso tecnológico de las primeras décadas del siglo XX, el patriarcado se planteó aplicarlo al mismo tiempo al ámbito de la domesticidad. Es en este marco cultural de modernidad donde irrumpe la concepción del espacio privado, y de la vida doméstica, como un espacio que se comienza a considerar el refugio de la individualidad característica de la modernidad (Murillo, 1996). La importancia del hogar, empieza a adquirir un gran significado no sólo para las clases altas, sino también para la clase media y la burguesía. Pues se comenzaba a vivir la necesidad de establecerse en un espacio adecuado y acondicionado para favorecer la reproducción cotidiana de la vida familiar.

Pues bien, hasta prácticamente finales del siglo XIX, la vivienda no se concebía exclusivamente como el espacio en el que desarrollar una vida privada, sino como una célula de autoabastecimiento de producción y reproducción de la vida que, ante todo, se depositaba en trabajo no remunerado para las mujeres. Ellas mismas, se encargarían de llevar al límite una subsistencia autogestionada de recursos tan primarios como básicos, como podía ser la fabricación de su propio pan, jabón, velas, mantequilla, ropa, botones etc. Pero con la eclosión de la revolución industrial, todos estos productos pasaron a estar bajo el monopolio de las industrias y fábricas, de manera que las mujeres dejaron de tener la obligación de fabricar artesanalmente estos recursos. Parecía que con menos cosas que confeccionar en el hogar, pronto no

21 Más adelante, observaremos cómo las políticas pronatalistas de posguerra y de restauración del orden tradicional, serán mucho más fuertes y restrictivas tras la Segunda Guerra Mundial, y tras la Guerra Civil Española.

tendrían que dedicarse a nada, produciéndose un “vacío de la domesticidad” (Ehrenreich y English, 2010:204). Y es precisamente ahí donde recaerá la paradójica trampa de la modernidad. Dicho vacío, empezó a convertirse en un problema urgente, que además coincidía con la aparición del paradigma identitario de la nueva mujer moderna.

De manera que una forma de restaurar el orden social del contexto, y de acabar con la emancipación de la mujer moderna, suponía incidir en el discurso de la modernización de la domesticidad. Y para ello, empresarios, científicos, sacerdotes, médicos, higienistas, filósofos, moralistas, políticos y la prensa divulgativa, empezaron a hacer uso de la modernidad convirtiendo la domesticidad en una ciencia que fomentaría la salud pública²². En este contexto, empezaron a aparecer los primeros electrodomésticos que revolucionarían la vida cotidiana en los sectores de clase media, y de la burguesía urbanizada. Y con ellos, una vez más rebrotó el florecimiento del *ángel del hogar*, pero esta vez transformada en la figura del “ama de casa”. Un modelo que, gracias a los avances de la modernidad, vivirá una mayor estimulación en comparación con el anterior *ángel del hogar*. No obstante, la falacia de este referente, se convertirá en el modelo femenino, capaz de solucionar cualquier problema cotidiano (Aguado y Ramos, o.c.:282).

Ahora bien, el proceso de repatriarcalización del que venimos hablando se irá adoptando progresivamente en el tiempo. Tendrán que transcurrir al menos dos décadas más de enfrentamientos entre las élites patriarcales de la modernidad y las luchas por la emancipación femenina. Sin embargo, el modelo del “ama de casa”, como reacción patriarcal ante la emancipación de la nueva mujer moderna, acabará

²² Ehrenreich y English (o.c.: 218-250) argumentan cómo desde la aparición de la revolución industrial, se construyen toda una serie de discursos por la salud higiénica de la población en torno al hogar. Teniendo como objetivo la reinserción de las mujeres en la domesticidad, estos discursos, construyen en la identidad femenina, y de forma relacional, la verdadera responsabilidad de salvaguardar la vida y salud de las familias mediante la obsesión por mantener higiénicos los hogares. Las amas de casa, empiezan a considerarse como las auténticas mediadoras y responsables de la salvaguarda demográfica de la sociedad. Una figura encargada las 24 horas del día, los 365 días del año de velar por el cuidado de la familia. Encontrándonos en unas décadas en las que la mortalidad infantil, en gran parte se debía a las enfermedades infecciosas. Se suponía, además, que toda falta de higiene, como podía ser el polvo en el hogar, representaba el maltrato de los hijos. Esta carga responsabilizaba exclusivamente a las mujeres, y si no se cumplía con ella, corrían con la presión y el juicio moral de ser tildadas “malas madres”, seres indignos de una verdadera feminidad.

fraguando a la perfección, reconvirtiéndose de nuevo en la única posibilidad identitaria para la feminidad²³.

1.3. Representaciones para una modernidad emancipada: la *garçonne*

No podemos entender los “tiempos modernos” de las primeras décadas del siglo XX sin atender a la radicalización artística que se sentirá en el modo de vivir y de pensar de sus gentes. Corren años desenfrenados a ritmo de *jazz*, *fox-trot*, *cabaret*, *music-hall*, charlestón, escapadas al cine, tertulias de café, absenta y cigarro, y deshonestos tangos. Años en los que las grandes capitales de todo occidente se convirtieron en el motor de los nuevos modelos culturales, donde los espacios de ocio, empezaban a feminizarse propiciando la liberación del cuerpo de las mujeres.

Los “felices años veinte”, fueron para ciertos sectores de la sociedad, románticos años de liberación y permisividad en los que se emprendió el paradigma de la mujer moderna, acompañada de su mayor transgresión estética y simbólica: la *garçonne*. Un término que procede del francés, y que se feminiza añadiéndole un “e” final, y con él se adoptan toda una serie de transgresiones genéricas que van más allá del masculino y del femenino²⁴. La *garçonne*, responde a una identidad que supera el binarismo genérico, donde lo natural, contradiciéndose a la teoría de Luce Irigaray (1994), no tiene por qué ser dos: ni masculino, ni femenino.

²³ Tras la Segunda Guerra Mundial, y más en concreto para este estudio, al finalizar la Guerra Civil Española, y al analizar la restauración del “nuevo orden moral” franquista, se profundizará en estos conceptos de feminidad tradicional. No obstante, es imprescindible tener en cuenta que para que los referentes paradigmáticos puedan triunfar, se necesitan de una perdurabilidad y existencia previa en el tiempo. Betty Friedan, en *La mística de la feminidad* (1963), precisamente analiza cómo se configura esta construcción identitaria de feminidad, que hunde sus raíces en la revolución industrial.

²⁴ Si tradujésemos el término francés *garçonne*, literalmente vendría a significar “marimacho”. Utilizada como la expresión que denominará a estas “nuevas mujeres modernas” que rompen con un estereotipo socialmente impuesto. No deja de ser interesante tener en cuenta, que será tanto en francés como en italiano, donde se refiera a la mujer moderna desde el concepto peyorativo de *garçonne* o *maschietta*, es decir feminizaciones de palabras genéricamente masculinas. Mientras que en inglés se utilizará el término *flapper*, para dirigirse a la “nueva mujer moderna”, desde el que se hace referencia metafóricamente al batido de las alas de una cría de ave cuando está aprendiendo a volar.

El 12 de julio de 1922, Víctor Margueritte, publicaba *La Garçonne*, casualmente el mismo día en que el Senado francés derogaba el voto femenino. Una novela que supuso todo un éxito entre la sociedad francesa del momento. Pero no dejó de suponer ciertas contradicciones en la obra del autor, llegando a sospecharse como una novela ambigua sobre el amor libre que profesaría la “mujer moderna”.

La protagonista de *La garçonne*, Monique Lerbier, es una mujer que descubre las infidelidades de su amante y decide vengarse entregándose a un desconocido. Con este último tendrá una experiencia



fatídica a la hora de llevar a la práctica sus experiencias

Ilustración 6. *La Garçonne*, novela publicada por Victor Margueritte, 1922

sexuales, y tanto es así que las llegará a comparar con una violación, tras lo cual se convertirá en una *garçonne*. Después de esta terrible experiencia transformadora, Monique encuentra otro amante, tratándose en este caso de una mujer. Amor fatídico y frustrado, que devolverá de nuevo a la protagonista a la máxima desesperación. Monique, consternada se lanza de lleno a un mundo desenfrenado de drogas y destrucción, en el que vuelve a tener relaciones sexuales con hombres, conociendo entre uno de estos al que finalmente se convertirá en el amor de su vida. Un amor romántico, que responde a la heteronormatividad de la hegemonía moral, que logrará redimir a Monique hasta el matrimonio.

Víctor Margueritte, con esta obra, entre otros aspectos, pone de manifiesto que las mujeres al igual que los hombres necesitan experiencias sexuales previas al matrimonio. Criticando con ello la doble moral sexual de la burguesía de la época, que veía lícitas las relaciones sexuales amparadas en la bendición matrimonial, pero no desde el amor libre. No obstante, Margueritte no se convirtió en un adalid de la libertad sexual consciente, ya que el desenlace del relato, no podía ser cuánto menos moralizador. Donde ofrece una visión instructiva sobre el amor y la sexualidad basada

en la ya sonora culpabilidad cristiana. Para ello, Margueritte de una forma no tan sutil, representó en la lectura de la *garçonne* el ejemplo de que, en la vida, los placeres deshonestos no conducen a la felicidad, sino a todo lo contrario. No obstante, el autor reitera que de todo vicio hay que huir, pero no sin antes llegar a la reflexión de que, en ocasiones, se debe experimentar el “pecado” para posteriormente redimirse al orden moral. Y el moderno orden moral que proponía rupturistamente Margueritte, no era otro que el retorno a la salvación matrimonial. Un regreso que, desde la fantasía del amor romántico, promete colmar la necesidad de las políticas de posguerra por redimir el vacío de la domesticidad.

La *garçonne* que en su día interpretó Margueritte, representa la puesta en escena y la visibilización espacial de aquellas mujeres modernas que, de forma independizada irrumpen en la urbe buscando aires de libertad. Hemos visto que las ciudades de principios de siglo se convirtieron en los escenarios más oportunos para el cambio de paradigma de feminidad. Miles de mujeres jóvenes, sintieron la necesidad de desvincularse de la ley del padre, y con ello, de convertirse en sujetos libres, emancipados y dueños de sus propias vidas. Vidas que en la urbe pasaban desapercibidas tratándose de individuales productos de la independencia que favorecía la modernidad. El radio de movimientos se ampliaba, los círculos intelectuales y de ocio brotaban por las avenidas y calles de la gran ciudad, y con ellas, el anonimato brillaba esplendoroso. Resonaba la libertad como una búsqueda incesante de derechos emancipatorios para las mujeres, en los que las acciones y movimientos de los hombres, empezaban a poder ponerse en tela de juicio.

La esperada presencia de la *garçonne*, ante todo, provocó y suscitó dudas en cuanto a una identidad de género se refiere. Por una parte, observamos en este paradigma identitario el rechazo hacia el modelo anterior (y contemporáneo) de mujer abnegada y *ángel del hogar*. Pero, por otra parte, cuando analizamos la figura de la *garçonne*, debemos tener presente el salto contextual y cultural que se produce para que este modelo rompa con la feminidad tradicional, y pueda plantear una serie de transgresiones performativas implícitas a su acción. De manera que la *garçonne*, conquistó la escena y puso en jaque las barreras entre lo público (masculino) y lo privado (femenino), porque en su propia performatividad el género no aparecía

establecido dentro de un marco binario. Un concepto, cuanto menos transgresor, porque replanteaba la posibilidad de representar el lado más masculino de la feminidad, con una deconstrucción que precozmente nos lleva a pensar incluso en la existencia de un “tercer sexo” (Aresti, 2007:175)²⁵.



Ilustración 7. Fotografía autorretrato de Claude Cahun, 1929

Este fenómeno, resultó particularmente inquietante por la indefinición sexual que le acompañaba. Pues pensemos que no sólo pone en evidencia los pilares que sustentan la parodia de la diferencia sexual, sino que también planta la posibilidad de optar a un intercambio de roles, que a la masculinidad le suscita fuertes dudas poniéndola en tela de juicio²⁶.

La más que palpable intencionalidad de esta figura, su confusión sexual, y su provocación no dejaron indiferente a la población de la época. Y es que, a pesar de lo minoritario que pudiese ser este referente, por el carácter elitista e intelectual que planteara socialmente, y por lo lejano a la realidad de las mujeres obreras y trabajadoras de las industrias y fábricas de la época, no es ni mucho menos trivial destacar la importancia de su existencia²⁷. La *garçonne*, sin lugar a duda, nos transporta hacia la formación de una personalidad propia, que huye de los mandatos tradicionales de mujer esposa y madre. Simbolizando, además, todo lo que no debe estar permitido en un cuerpo de mujer, gracias no sólo a su estética provocadora, sino

²⁵ La *garçonne* se reinventó a sí misma desde las imágenes culturales dominantes, que de forma estratégica, y adelantándose en el tiempo a teóricas como Beauvoir, o incluso autoras de finales del siglo XX, como Judith Butler, le permiten replantear el término “mujer” como un concepto identitario que va más allá de la feminidad tradicional que se reinventa, impone, construye y deconstruye constantemente en relación al contexto ideológico, político, geográfico, cultural y subjetivo de la modernidad. Suponiendo un término, alejado de un hecho natural y biológico, la puesta en escena de la *garçonne*, es sumamente transgresora porque modificará el sentido del concepto “mujer” en la construcción de los géneros/sexos.

²⁶ Al referirnos a la posibilidad creativa y performativa de un “tercer sexo”, aludiremos a toda identidad no normativa, o que no se adapte a los binarismos de género, y subverta la lógica patriarcal que se esperan tanto de la masculinidad como de la feminidad.

²⁷ Encontramos importantes ejemplos de figuras femeninas referentes para la cultura, que en su momento respondieron tanto estética e ideológicamente al ideal de la *garçonne*. Destacando entre ellas a Virginia Woolf, Coco Chanel, Gertrude Stein, Sylvia Von Harden, Berenice Abbot, Elisabeth Mc. Causland, o Alice Toklas entre otras.

también a su comportamiento rupturista con las normas establecidas sobre la feminidad. La *garçonne*, se apropió de forma individual y consciente de todo lo que durante siglos a las mujeres les había sido robado: autoestima, independencia y emancipación, visibilidad, reconocimiento... Y, sobre todo, se planteó como un sujeto ajeno del discurso hegemónico. Rupturista y transgresor hacia la moralidad del deber ser de la feminidad, y justamente por ello, el ideal de la *garçonne*, logró mostrar que los privilegios no sólo pueden estar en manos de la dominación masculina. Y es precisamente este concepto lo que permitió que empezasen a tambalearse las raíces del orden social patriarcal.

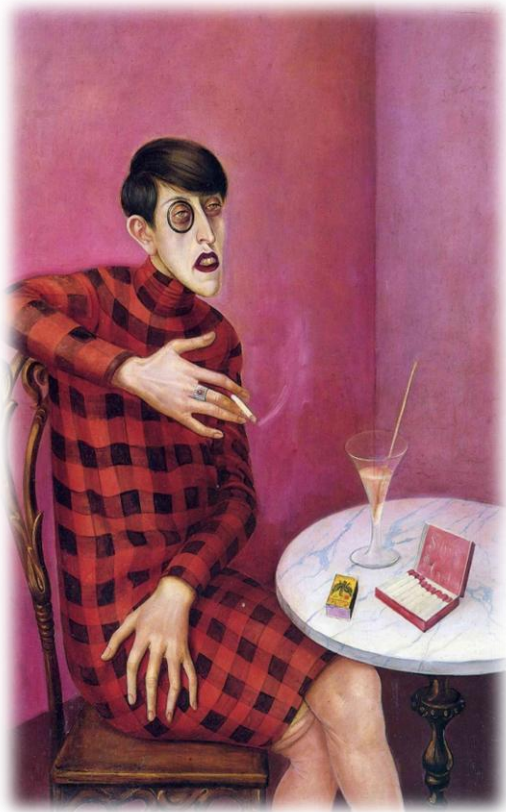


Ilustración 8. Retrato de la periodista Sylvia Von Harden, Otto Dix, 1926

Podríamos decir que este modelo logró “desfeminizar” tanto estética como ideológica e intelectualmente el concepto de feminidad, y la mística simbólica que se sustentaba a su alrededor. Como argumentará Expósito (o.c.:170), y de acuerdo con ella, podríamos afirmar que la *garçonne* ha supuesto la manifestación más rupturista de la feminidad de cuantas ha asumido el siglo XX, a la par que supuso el origen y preludio no sólo del concepto de “mascarada”, sino también de la “androginia” identitaria que surgirá a partir de los años setenta.

La *garçonne*, estéticamente se performa desde la parte más “masculina” que, por qué no, puede tener cabida en la feminidad. Y para ello, se construye como una figura que utiliza una serie de códigos visuales que se corresponden con el poder simbólico que otorga la masculinidad. El objetivo, sin duda alguna, consistía en exponer, y poder expresar los privilegios que las mujeres reclamaban. Y si para ello, la estrategia consistía en provocar y suscitar confusión desde el género, la *garçonne*, no dudaría en reclamar para sí la “manzana

prohibida”. Vestirse con líneas rectas, masculinas y holgadas, no implicaba simplemente “estar a la moda” de las primeras décadas del siglo XX. Admitía un hecho que iba más allá de la performatividad artística o vanguardista, para plantearse como un esfuerzo de reivindicación simbólica, y ante todo política sobre el problema de inferioridad que aparecía relegado a la feminidad. La *garçonne*, se presentaba como una figuración asexual de lo femenino, pero tan andrógina e individualista como novedosa (Ídem: 135).

La estética a lo *garçonne*, se construía de dentro, hacia afuera, comenzando radical y simbólicamente con el remplazo del uso del corsé, una prenda cuanto menos opresora, que resaltaba las curvas del cuerpo femenino, y evidenciaba sus atributos para la reproducción (Mangini, o.c.:75 y AAVV, 2002). Una prenda obsoleta, que no permitía plantear la exteriorización y proyección del cuerpo desde una postura liberadora. El pelo por otra parte, será uno de los elementos más importantes para la estética rupturista de la *garçonne*. El detalle de cortarse la melena, supuso todo un rasgo de definición y disolución contraria a la estética visualmente femenina. El corte de pelo a lo *garçonne*, o también llamado *bob-cut*, pasó a convertirse en una característica identitaria de independencia en un cuerpo provocador, “performado” y “mascarado” a caballo entre la feminidad y la masculinidad. Podríamos incluso aventurarnos a decir que el pelo corto fue el resultado más radical de la puesta en escena de estas nuevas mujeres modernas, ya que, si atendemos al simbolismo de la acción, nos encontramos ante un crimen contra los rasgos póstumos de la feminidad doméstica. Pus por una parte, tal corte de pelo, atentaba contra la virilidad al apropiarse de uno de los rasgos estéticos más representativos de ésta. Pero además lo realmente radical, es que la acción era llevada a cabo por una serie de mujeres que rechazaban el imperativo categórico de una feminidad basada en la maternidad²⁸.

²⁸ Si tuviésemos en cuenta la ideología de las tendencias y el simbolismo presente en la moda, las largas melenas femeninas, siempre han venido a representar la distinción entre lo masculino y lo femenino, y los atributos sexuales de la feminidad. De manera que un corte a lo *garçonne*, venía a representar la ruptura con el canon estético normativo. Llegó a asociarse a una cuestión totalmente preocupante para la sociedad, por poner en quiebra los valores del binarismo hegemónico, e incluso referirse a una cuestión que negaba las máximas distinciones de feminidad. El *bob cut* hacía a las mujeres “menos mujeres”, aludiendo a la simbólica presencia de la esterilidad en sus cuerpos por no responder a los asumidos preceptos de normatividad estética.



Ilustración 9. Fotografía de J.H.Lartigue, *Les Garçonnes*, París, 1928

Seguido de la rebeldía de esta acción, y de los símbolos de independencia que expresaba, aparecieron los liberadores trajes de pantalón y de corte inglés, que no acentuaban curvas ni atributo reproductivo alguno, momento en que las faldas comenzaban a enseñar los tobillos. Gabrielle “Coco” Chanel, fue la más provocativa en el mundo de la moda de esta época, llegando a marcar una tendencia de líneas rectas, inspirada en la comodidad de los atuendos

de los hombres y de las mujeres obreras que trabajaban largas horas en las fábricas (Expósito, o.c.: 142).

Si la vestimenta es un modo de expresión de los seres humanos, es claro que las nuevas mujeres de la modernidad buscaban ir más allá de un simple disfraz. Los mitos habían comenzado a caer, y el hecho de “masculinizar” la cuestión performativa del cuerpo en el espacio público, suponía la negación de las prácticas concebidas como naturalmente femeninas, véase la maternidad.

Pensemos que la puesta en escena de la *garçonne* fue toda una revuelta sin paragón contra los escrúpulos de la construcción de la feminidad. Una revolución tratada como el claro ejemplo ideológico de la modernidad frente la búsqueda de libertades individuales, conseguida por medio de acciones de ocupación e irrupción en el espacio público. ¡Y qué mejor manera de hacerlo que cuestionando y deconstruyendo el binarismo genérico! La *garçonne* se negaba a las convenciones sociales atribuidas a los géneros. Y rompía tabúes entendidos como una provocación si las mujeres se atrevían a llevarlos a cabo, como hacer deporte, conducir un automóvil,

fumar en público, salir por las noches, beber en los locales de moda, frecuentar tertulias y cafés, o practicar el “sinsombrerismo”²⁹.

Adoptaron actitudes hasta entonces sólo practicadas por hombres, rebelándose ante la doble moral que si no imponía ninguna carga contra los hombres que actuaban así, tampoco habría de imponerse ante ellas.

Observamos cómo estas nuevas mujeres no se delimitan por el orden social de una forma relacional, ni por su relación con un hombre en concreto, su

sexualidad es suya, y por supuesto, levanta sospechas. La *garçonne*, no se definía dentro de la visión dualista de la feminidad, huía del modelo de la Virgen María, casta, pura y abnegada, pero tampoco representaba a la perfección el modelo impuro y sexualizado que encierra Eva. No olvidemos que ambas son madres, y representan los rasgos estereotipados para la feminidad, mientras que estas nuevas mujeres, iban más allá. Incorporaron una antítesis entre estos dos modelos, las nuevas mujeres modernas, representaron la “desfeminización”, principalmente porque se construían como un instrumento ideológico propio, que se percibe y configura a sí mismo, sin necesidad de ordenarse en relación a los dualismos hegemónicos de la feminidad, donde la maternidad era el fin en sí misma.

Sin embargo, esta vida de frenesí y descontrol conocida como la *belle époque*, no tardó en tocar fondo. Los locos y felices años veinte dieron paso a una época de dura represión, que tomó por bandera medidas de feminización extrema para las mujeres enmascaradas bajo políticas pronatalistas que configurarían la “mística de la



Ilustración 10. Fotografía estereotípica de la *garçonne*, década de 1920

²⁹ Maruja Mallo, Concha Méndez y Margarita Mansó, crearon este concepto como una acción simbólica que reivindicaba el derecho a una voz pública y la legitimidad para poder hacer lo que “les diese la gana”. Esta acción desafiaba la prohibición que tenían las mujeres a entrar en ciertos espacios públicos, y para ello, la *performance*, consistiría en plantarse ante los ventanales de los locales de moda hasta que les dejaran entrar, o en quitarse el sombrero por las calles denunciando los estereotipos de clase y de feminidad que regían a las mujeres de la época (Luengo, 2007:261).

Para más información al respecto es interesante tener en cuenta el documental de “Las sinsombrero”, disponible en: <http://www.rtve.es/lasinsombrero/es/webdoc/>

feminidad”. El ideal de la nueva mujer moderna tipificado en la *garçonne* chocaba directamente con las normas morales, establecidas desde el patriarcado. Se impulsaron medidas políticas en todo occidente, cuyo objetivo tratase de restablecer una sociedad basada en la familia como piedra angular. En este aspecto, la *garçonne*, como mujer emancipada, y reivindicadora de sus propias libertades individuales, suponía una clara amenaza para el orden moral. No obstante, y sin lugar a duda de ello, el perverso enemigo que fomentaba una imagen masculinizada, andrógina e incluso hermafrodita por oponerse al binarismo genérico, había logrado hacerse un hueco inminente en la sociedad, que más adelante se verá reflejado en toda la praxis, teoría y activismo feminista del siglo XX.

1.4. Las precursoras y su desarrollo cultural

A la hora de adentrarnos en el desarrollo sobre la nueva mujer moderna en el ámbito español, deberíamos previamente detenernos en las figuras de la educación krausista que comenzaban a esbozarse en la pedagogía educativa española. En 1869, el profesor Fernando de Castro, defensor de la educación femenina, inauguraba las *Conferencias Dominicales para la Educación de la Mujer*. No obstante, no olvidemos que, en este primer momento, las intenciones en el ámbito educativo por parte de estos magistrados eran políticas. Ya que, siendo totalmente conscientes del poder sutil de influencia que ejercían las mujeres sobre la sociedad a través de sus maridos e hijos, buscaron hacer lo posible para que éstas no obedeciesen ciegamente los postulados de la religión, y el único modo de conseguirlo era mediante la educación (Mangini, o.c.: 36)³⁰.

³⁰ Como breve resumen, y teniendo en cuenta las dimensiones de este estudio, deberíamos señalar sin adentrarnos en profundidad que, en 1869, el profesor Fernando Castro, fundó la Escuela de Institutrices, donde las mujeres por vez primera estudiaron materias como historia, psicología, física, literatura, geología, etc. Un año después, en 1870 los krausistas establecieron la Asociación para la Enseñanza de la Mujer, creando numerosas reformas para la educación de las mujeres, iniciándolas en la enseñanza primaria; seguida, además, de la fundación de escuelas como la de Comercio, Correos y Telégrafos, y la de Mecnografía. Sin embargo, y a pesar de las persecuciones que vivieron los krausistas durante el golpe militar de Cánovas (1874-1881), se crearon espacios como la Institución Libre de Enseñanza en 1875, que tuvo como uno de los objetivos prioritarios la educación de las mujeres.

Más adelante, en 1882, se celebró un *Congreso Nacional Pedagógico*, en el que de 2182 asistentes 446 eran mujeres, entre las que se encontraban Emilia Pardo Bazán, Concepción Aleixandre y Matilde Padrós. Un congreso en el que los liberales y conservadores debatían sobre el derecho a la educación de las mujeres, y de cómo ésta, podía poner en peligro a la familia³¹. Seguido de éste, en 1892, se celebró otro Congreso Pedagógico en el que se planteaba si a las mujeres se les debía dar la cultura necesaria para desempeñar todo tipo de profesiones, además de si la mujer tenía los mismos derechos que el hombre para desenvolver y cultivar todas sus facultades físicas e intelectuales (Mangini, o.c.:37). Ante este respecto, los liberales actuaron de forma estratégica como buenos hijos del patriarcado, y de un sistema capitalista y burgués que se jactaba de utilizar la educación como “la herramienta” del progreso. Y las mujeres, en esta escena, serán utilizadas como Rousseau ya lo planteaba un siglo atrás. Convertidas en las máximas responsables de la transmisión de los nuevos valores de modernidad para la ciudadanía, no dejaron de ser educadas como buenas esposas y madres³².

Serán Concepción Arenal (1820-1893) y Emilia Pardo Bazán (1851-1921), las protagonistas del tejido que poco a poco formará la base de un feminismo que recogerá sus frutos a comienzos del siglo XX. Ambas coincidieron ideológicamente en sus ideas sobre la mujer. Defendieron la postura liberal que apostaba por la educación de las mujeres, a través de su militancia activa y de sus respectivas trayectorias teóricas. Criticaron y denunciaron el peso de la tradición, una losa legitimada por una sociedad que, sostenida por medio de la naturalización de las desigualdades en base al género-sexo, excluía a las mujeres rechazando su derecho a la autonomía y a la emancipación³³.

³¹ Finalmente, en 1889 se aprobaba la redacción del Código Civil inspirado en el antiguo napoleónico. En el que se determinaba una situación lamentable para las mujeres, donde se contemplaba el matrimonio como el sometimiento total de la mujer al marido, perdiendo a su vez todos los derechos existentes sobre cualquier capital o propiedad que ella tuviese al casarse. Un código que fue recuperado posteriormente durante el franquismo.

³² No obstante, tras el Congreso de 1892 que acordaba el acceso de las mujeres a la educación, se fue observando muy tímidamente y de forma minoritaria, por la imposición de múltiples obstáculos, la presencia de ciertas mujeres en el sistema académico como un hecho aislado que no dejaba de ser poco representativo. Para observar un mayor cambio, habrá que esperar a la erupción del siglo XX.

³³ En esta línea, es interesante tener como ejemplo la obra de Concepción Arenal, titulada *La mujer del porvenir*, escrita en 1861, en la que critica las teorías que pretendían demostrar que la inferioridad femenina radicaba en la biología, mientras que ella insistía en que tal inferioridad se hallaba en la falta de accesos a la educación de las

Considerar a Concepción Arenal y a Emilia Pardo Bazán como las precursoras de la nueva mujer moderna, no es baladí. A pesar de que ambas pudiesen ser etiquetadas frívolamente como mujeres vinculadas al catolicismo y a la tradición, la realidad de sus acciones, demuestra lo contrario. En este aspecto, es interesante mencionar las transgresiones de género, literales, que las dos autoras manifestaron en su vida pública y práctica. Ambas supusieron toda una amenaza ante la superioridad moral de la masculinidad. Arenal, vestida de varón, tomaba clases de derecho en la universidad, acudía a tertulias y conquistó un espacio físico e intelectual reservado exclusivamente a los sanos hijos del patriarcado. Por su parte, Pardo Bazán, logró ser la primera mujer española en ocupar el cargo de catedrática en la Universidad Central de Madrid. Quien finalmente fue boicoteada y humillada por el hecho de ser mujer, y haber ejercido un puesto de poder en el espacio público. Definitivamente, hubo de retirarse, pero no conforme será la primera mujer de nuevo en dar una conferencia en el Ateneo de Madrid. Creyó siempre que el vivir como varón le otorgaría las fuerzas necesarias para seguir su lucha emancipadora, y con ella mostrarse como el preludio referente de la modernidad femenina (Mejía y Popeanga, en González, 2009).

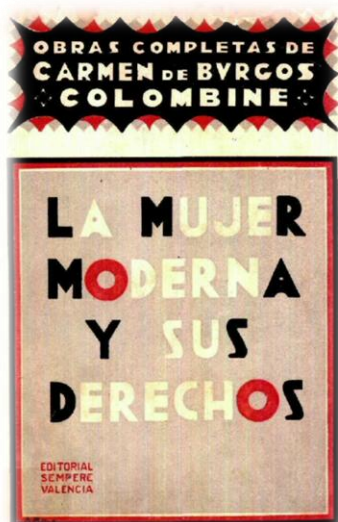


Ilustración 11. Portada del libro *La mujer moderna y sus derechos*, Carmen de Burgos, 1927.

Pero sin duda alguna, si de una precursora de la “nueva mujer moderna” tendríamos que hablar, sería Carmen de Burgos (1867-1932). Considerada por Mangini como una moderna “precoz” (o.c.: 59). En su figura encontramos todas las características y estereotipos del ideal femenino de modernidad. Escritora, periodista, profesora, apasionada activista, oradora polémica, viajera incansable, republicana, e incluso reportera de conflictos armados en Marruecos y en la Primera Guerra Mundial.

Autora de gran influencia en la escena literaria y política de la capital. Escribió, entre otras muchas, una obra que lleva por título *La mujer moderna y sus derechos*, escrita en 1927, la cual, no

mujeres. Argumentos que finalmente recogerá en su obra presentada para el Congreso Pedagógico de 1892, titulada *La educación del hombre y la mujer*.

podía hacer más honra a su título, pues supuso un compendio de temas irritantes, que en el momento apremiaban por la reivindicación de la emancipación femenina.

Carmen de Burgos, Decidió abandonar a su marido, llevándose a su niña consigo, y dar portazo a una vida marcada por infidelidades y abusos, y así cumplir su sueño de escribir en la gran ciudad. Influenciada por las corrientes krausistas, fue una acérrima e insistente defensora de los derechos educativos de las mujeres, y del divorcio, llegando ser llamada despectivamente “la divorciadora”, luchó además toda su vida por la obtención del sufragio femenino. Además, su mentalidad desde el primer momento en el que tomó las riendas de su vida, transgredió las normas de género, pues para Colombine³⁴, sólo a través de la emancipación femenina, las mujeres, lograrían ser sujetos de pleno derecho en el orden social. De Burgos, como un buen ejemplo de mujer moderna de la época, siempre hizo uso de “un cuarto propio”, lo cual le permitió tener la seguridad consigo misma como para romper con los cánones tradicionalistas del pensar y sentir patrio. Una mujer como ella sólo podía morir dando un discurso sobre educación sexual en el Círculo Radical Socialista de Madrid³⁵.

63

“La primera conquista importante del feminismo fue la de hacer que se tomase en serio, que cesasen las fáciles bromas y chistes de mal gusto, que hombres eminentes se declarasen partidarios de la liberación de la mujer y se definiera con claridad que feminismo, no significa partido social que trabaja para lograr una justicia que no esclavice a la mitad del género humano, en perjuicio de todo él” (De Burgos, 1927:9).

1.5. La Residencia de Señoritas y El Lyceum Club

Para acercarnos a la modernidad española vivida durante el primer tercio del siglo XX, debemos tener en cuenta la importancia cultural que impregnará al país. Una prosperidad vanguardista que ante todo se manifestó en la conocida como *Edad de*

³⁴ Pseudónimo que utilizó Carmen de Burgos en sus escritos para diferentes diarios y periódicos.

³⁵ Todos los datos sobre la vida de Concepción Arenal y Pardo Bazán provienen de diversas fuentes biográficas sobre sus vidas (Morant, 2008; Mangini, o.c.; Garrido, 1997; Nash, 2012; Kirkpatrick, 2003 y Mejía y Popeanga, en González, 2009).

Plata de la cultura española. Época caracterizada por el aperturismo hacia las nuevas corrientes europeas, donde se hizo más que visible la clara voluntad intelectual de superar el atraso y modernizar el país. No obstante, y como podemos presuponer, la labor no sería sencilla. La cultura española y su sociedad, vivía inmersa en una tradición muy enquistada en la religión católica que hacía dificultoso el proceso modernizador. Por otra parte, el sistema político español del momento, estaba erigido como un fuerte baluarte contrario a los cambios. Además, tengamos en cuenta que, el sistema de la Restauración estaba configurado de tal manera que se negaba a los nuevos desafíos imperantes de la modernidad. De manera que, atendiendo a este contexto existía, a su vez, un fuerte desequilibrio entre los núcleos rurales y urbanos. Estos últimos, como hemos visto crecían a un ritmo imparable, mientras que en el campo subsistían amplias zonas de agricultura de subsistencia y despoblación. Incapaz de adaptarse a los nuevos tiempos, el sistema liberal de Restauración del país cayó en una fuerte crisis política que desembocó en la Dictadura de Primo de Rivera cómplice con la Corona. Una dictadura que podríamos ver como un proceso en sintonía con el clima político del resto de Europa, y analizarla a su vez, como el preludio de lo que años más tarde estará por acontecer.

No obstante, las sucesivas debilitaciones político sociales del sistema de Restauración, el golpe de Estado de Primo de Rivera, y el seguido régimen dictatorial, debemos tener en cuenta que las primeras décadas del moderno siglo XX, estarán marcadas por un fuerte incremento de partidos republicanos, y socialistas, y de organizaciones obreras como CNT, AIT, UGT etc. España vivía años de crisis socio política, pero al mismo tiempo años de respuestas que se encontraban fuera de la norma autoritaria de la “dictablanda”. Una respuesta, que en ningún momento fue acogida con demasiado fervor por la población. De manera que, si tenemos en cuenta la falta de habilidades de Primo de Rivera por mostrar una base social y política estable, además del hecho de que las masas no se declarasen sucumbidas por el proceso dictatorial, junto con las tensiones sufridas entre el dictador y su propio ejército, se dieron una serie de factores loables para que se propiciara una situación que culminase con el fin de la experiencia. Dando paso a años marcados por la proclamación de la Segunda República.

Ante un contexto socio político de estas dimensiones la educación de la población española y más en concreto la educación de las mujeres, será uno de los puntos más relevantes a tratar para el estudio y análisis de las relaciones de género en este primer tercio del siglo XX en España.

Situémonos en el año 1900, momento en que el analfabetismo del país, era casi generalizado. El 71,4% de las mujeres eran analfabetas, frente al 55% de los hombres. Hemos podido observar cómo a finales del siglo XIX, ciertas figuras femeninas, lucharon con todas sus fuerzas por lograr avances en la formación de las mujeres españolas. Una educación, que hasta el momento estuvo basada exclusivamente en el “adorno” de las jovencitas. Era el bienestar de la familia el único argumento que permitía la justificación de la instrucción femenina, ya que en sus manos recaía la responsabilidad de cuidar al marido, estar a su altura y educar a la prole, manifestando para ello una “adecuada educación” que las preparara para ser buenas esposas y mejores madres (Capel y Flecha, en AAVV, 2009:67).

Veremos cómo este analfabetismo de la población femenina, en 1930 pasará a representar el 47,5%. Ahora bien, vayamos por partes antes de proyectar un salto tan significativo en el tiempo, y en sus avances, pues la modernidad femenina en la cultura española, y la educación de las mujeres fue ingeniándose y presentándose de forma progresiva. Si tenemos en cuenta el momento socio político a tratar, la educación de “adorno” de las mujeres, cubría los requisitos del sistema liberal, se ubicaba a la perfección en los postulados sobre libertad, igualdad y fraternidad, de los que la modernidad alardeaba, y, además, salvaguardaba la estructura burguesa de la familia nuclear patriarcal. Sin embargo, las frivolidades del adorno no tardaron mucho tiempo en caer por su propio peso ante un contexto de modernidad cultural. Por una parte, la influencia de las corrientes extranjeras, y de las vanguardias artísticas fue determinante. Pero además, y aunque fuese minoritaria, España contaba con la presencia y lucha de ciertas mujeres pioneras en el ámbito educativo, quienes favorecieron la irrupción de la búsqueda de emancipación de la nueva mujer moderna, y detonaron la presión por el progreso de la educación para las mujeres.

Corría el año 1901 cuando se llevó a cabo con cierta timidez el primer paso coeducativo del nuevo siglo, estableciéndose por Decreto que ambos sexos, niños y niñas deberán recibir una instrucción semejante en la educación primaria. En 1909, se establece la escolaridad obligatoria hasta los doce años, mientras que en 1911 empieza a aplicarse, con muchos inconvenientes y limitaciones, la coeducación como tal al menos a nivel primario³⁶.

También será interesante resaltar para el estudio de las relaciones de género, que entre 1904 y 1917, se abre el marco de enseñanzas profesionales para las mujeres, con titulaciones, muy sesgadas en relación a las dicotomías y roles de género, como son la de institutriz, enfermera, matrona, y mecanógrafa. En 1901, se reformarán los estudios de las Escuelas Normales, dando lugar a la creación en 1909 de la Escuela Superior de Magisterio a la que podían acceder las mujeres. Sin embargo, será en 1910 cuando finalmente el Ministro de Instrucción Pública, Julio Burrell, promueva la Real Orden que permita el libre acceso de las mujeres a la Universidad, derogando así la anterior Orden Real de 1888, a través de la cual, las mujeres necesitaban un permiso especial de la *autoridad competente* para llevar a cabo estudios universitarios. Otra de las importantes creaciones educativas llevada a cabo en estos años, será la Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas de 1907 (JAE). Organización que hizo suyas las ideas de la Institución Libre de Enseñanza (ILE), fundada en 1876. El objetivo principal de la JAE, era superar el atraso cultural y científico español. Y para ello, promovió la investigación y educación mediante la concesión de becas para estudiar en el extranjero. Becas a las que también podían acceder las mujeres en iguales condiciones que los hombres (Aguado y -Ramos, o.c.: 270; Gómez Ferrer, 2011: 46-47 y Capel y Flecha, en AAVV, o.c.: 68-69)³⁷.

Bajo este prisma educativo que progresivamente iba ofreciendo toda una serie de salidas intelectuales a las mujeres. Se hizo posible, además, despertar sentimientos

³⁶ En cuanto a los programas o currículos educativos para la educación e las mujeres, se establecieron mejoras, que incrementarían los contenidos intelectuales. No obstante, la religión, labores domésticas y ciertos trabajos manuales como la costura y el bordado, seguían apareciendo presentes en el contenido curricular señalando las diferencias entre los géneros/sexos.

³⁷ La JAE abogaba por la libertad de cátedra, laica y sin dogmatismos, y para ello introdujo nuevos métodos pedagógicos y teorías científicas procedentes de investigaciones realizadas en el extranjero.

de autoestima, realización, emancipación y autonomía personal y económica para las mujeres. Al mismo tiempo que, se consiguió que las propias mujeres fuesen quienes demostrasen al resto de la humanidad que estaban igual de capacitadas que sus compañeros varones, para vivir una vida plena, y alternativa al mandato del matrimonio y la maternidad.

En este orden de los acontecimientos, y bajo la incipiente necesidad y demanda de aquellas mujeres jóvenes, mayoritariamente burguesas y de clase media-alta, que deseaban seguir ilustrándose, se llevarán a cabo una serie de espacios educativos destinados exclusivamente para mujeres. Siendo estos, la Escuela del Hogar y



Ilustración 12. Edificio perteneciente a la Residencia de Señoritas, en la calle Fortuny, Madrid, primera década del siglo XX

Profesional de la Mujer, de 1911, la creación de Institutos Femeninos, de 1929, y la Residencia de Señoritas. Esta última, en la que, a continuación profundizaremos, será especialmente significativa para las mujeres intelectuales

del primer tercio del siglo XX³⁸.

En 1915 la JAE, inspirándose en los ideales de renovación de la Institución Libre de Enseñanza, funda el grupo femenino de la Residencia de Estudiantes, que se situó en la madrileña calle Fortuny³⁹. Un complejo emplazado en unos hotelitos que con anterioridad habían dado cabida a la Residencia de Estudiantes (masculina), que pasó a situarse en su ubicación actual en la conocida popularmente como *La Colina de los Chopos*.

³⁸ Con motivo del centenario de la Residencia de Señoritas pudimos asistir a la exposición que llevaba por título: *Mujeres en Vanguardia: la Residencia de Señoritas en su centenario (1915-1936)*. Celebrada en la Residencia de Estudiantes entre el 1 de diciembre de 2015 y el 27 de marzo de 2016. Todas las imágenes utilizadas para este epígrafe proceden del proceso documental recogido para el catálogo de la exposición, en (De la Cueva y Márquez, 2015)

³⁹ Actualmente parte de la Residencia de Señoritas se corresponde con el edificio del Instituto Ortega y Gasset.

Sin lugar a duda, la “Resi”, como así la llamaban sus alumnas cariñosamente, supuso todo un precedente en España, que será clave para el desarrollo educativo de las mujeres en el primer tercio del siglo XX. Una fecha, verdaderamente temprana, pero todo un arranque para un espacio tan necesario para las mujeres como la época que les tocaba vivir. La Residencia de Señoritas, nació fruto del esfuerzo y de la dedicación de la JAE de dotar a Madrid, de un espacio de estudio y acogida en el que recibir a las jóvenes de provincia que deseaban llevar a cabo sus estudios superiores y universitarios⁴⁰. La “Resi”, se fundó inspirándose en la tónica metodológica de los colleges de Oxford o Cambridge, y del *International Institute for Girls in Spain*, una institución americana que, ubicada en la misma vecindad, tenía como labor fomentar la educación de las mujeres españolas (Vázquez, 2015: 324). Precisamente por ello, la



Ilustración 13. Laboratorio de física y química de la profesora Foster, Residencia de Señoritas, Madrid, 1915-1936

presencia de estudiantes extranjeras en la “Resi”, era constante, llegando incluso a ocupar una quinta parte de las plazas disponibles⁴¹. Fomentando, sin dudas, un rico intercambio cultural, intelectual y creativo entre las residentes⁴².

⁴⁰ En un primer momento las mujeres que solicitaron los servicios de la Residencia de Señoritas acudían a Madrid a estudiar Magisterio, por considerarse la profesión más “adecuada” para las jóvenes españolas de la época. Tanto es así, que durante el primer año de apertura todas las residentes sin excepción estudiaban magisterio. Sin embargo, progresivamente accedieron mujeres que estudiaban otro tipo de campos, por lo que la oferta formativa fue ampliándose paulatinamente.

⁴¹ Se llegó a establecer una cooperación de intercambios educativos entre el Instituto Internacional y la Residencia de Señoritas, que logró favorecer las relaciones culturales entre ambas instituciones educativas.

⁴² Además, se contó incluso con la presencia de profesorado nativo que impartiría clases de idiomas, y con el laboratorio de química de la profesora Mary Louise Foster. También por contacto con el Instituto Internacional, y por la influencia estadounidense, se practicaron deportes como el hockey y el tenis.

La dirección de la Residencia, tomó de estas instituciones una pedagogía que se aplicaba de forma corporativa, y bajo la tutorización de las estudiantes que vivían allí. Contó además con la disposición de medios logísticos y tecnológicos punta, como laboratorios de física y química, bibliotecas, salas de estudio e incluso espacios deportivos. Gozando, a su vez, de la presencia de mujeres docentes e intelectuales que se harían cargo de apoyar académicamente a las jóvenes estudiantes.



Ilustración 14. Biblioteca de la Residencia de Señoritas, Madrid, 1915-1936

Uno de los rasgos distintivos que dotó a la “Resi” de cierta peculiaridad, fue la acción de integrar la formación académica, que ofrecía una preparación intelectual extra a las residentes, junto con la protección de los valores éticos, y la salvaguarda de la moralidad de las señoritas, que en un futuro se convertirán en nuevas mujeres modernas. Y precisamente sería en la fusión de estos dos aspectos, moral e intelectual, donde residiese el éxito de la Residencia. De todos modos, cabe tener en cuenta que la mayoría de las residentes eran mujeres jóvenes de provincia, cuyas familias de tendencias bastante liberales, exigían una triple tutela, basada en el respeto por lo material, el cultivo intelectual, y la protección de la moralidad (Pérez-Villanueva, en AAVV, o.c.: 137).

No obstante, y a pesar de la ideología moral y conservadora que atañe a los prejuicios del decoro de la feminidad, cabe considerar que la “Resi”, fue un espacio bastante avanzado para su época, y muy en boga de la modernidad por presentar cierta permisividad y libertad para con las residentes. En la “Resi”, el contacto, y la asiduidad de actividades en las que también interactuasen los compañeros varones de *la Colina de los Chopos*, eran frecuentes. No obstante, la reglamentación que impuso

su directora, María de Maeztu, fue extremadamente minuciosa y estricta⁴³. Las puertas se cerraban a las nueve de la noche, y en muchas ocasiones las familias de las jóvenes exigían que sus hijas regresasen antes del horario límite permitido. Muchos padres, reclamaban autorizaciones y permisos específicos a la Residencia si sus hijas deseaban acudir a bailes o fiestas.

Sin lugar a duda, la finalidad de la Residencia, iba más allá del plano festivo y lúdico, se buscó en todo momento proveer de un espacio educativo y de intercambio cultural y académico a aquellas mujeres que desearan salirse de los parámetros establecidos de la normatividad femenina. Aunque al mismo tiempo, fue complicado que un espacio de estas características no se convirtiese en un instrumento educativo exclusivo de ciertas élites. Para ello, María de Maeztu luchó intensamente por dotar a la Residencia de

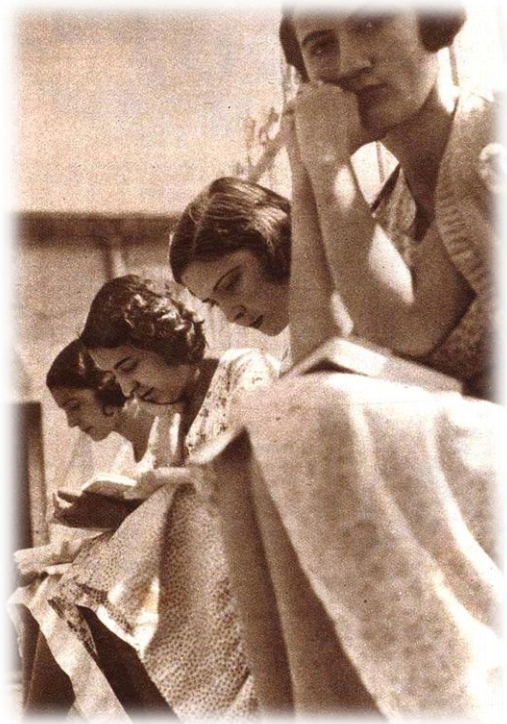


Ilustración 15. Residentes estudiando en la azotea, fotografía publicada en la revista *Estampa*, 1933

becas y apoyos económicos que les permitiesen a las familias de clase media poder mandar a sus hijas a estudiar a Madrid. Fue así como logró mantener precios más reducidos que los estipulados para la sección masculina, pero sin embargo, los resultados eran insuficientes. No obstante, la popularidad y prestigio de la Residencia de Señoritas no cesó en ningún momento de su historia. No se exigía ningún título oficial para ingresar, el único requisito que estableció la dirección sería la buena voluntad y el compromiso con el estudio⁴⁴. De manera que, las plazas vacantes, se

⁴³ Sin lugar a duda, la labor incansable de María de Maeztu en la Residencia de Señoritas es la prueba de que fue una mujer sumamente comprometida con la educación de las mujeres en España, ya que, gracias a su formación impecable, y a su tarea pedagógica reformista y a sus avanzadas ideas sobre el papel de la mujer en el primer tercio del siglo XX, logró ser nombrada directora de la Residencia de Señoritas.

⁴⁴ Hasta el año 1920, la mayoría de mujeres que ingresaban en la Residencia venían a Madrid a estudiar Magisterio. Pero a partir de 1928-29, se produce un crecimiento acelerado de las mujeres que deciden estudiar en la Universidad, a la par que ingresan cada vez más jóvenes en la Residencia, siendo este el momento en el que serán mayoría las residentes que estudien Farmacia, seguidas de las que cursan Filosofía y Letras, Medicina, Oftalmología, Ciencias y Derecho.

ocupaban rápidamente creciendo a un ritmo asombroso que vivirá un proceso de incremento de residentes en progresivo aumento, al igual que ocurría con el acceso de las mujeres a la educación superior (Torres y Tavera, 2007:415)⁴⁵.

Más allá de crearse como un espacio residencial refinado, y de apoyo educativo y académico para las jóvenes que habitasen en él, la Residencia de Señoritas, fue ideada como un punto de intercambio cultural e intelectual. La finalidad más atractiva de la Residencia, sin duda, se basó en la apuesta por conferencias, ciclos culturales, artísticos y musicales que se venían celebrando asiduamente, además de salidas y visitas a museos, excursiones y un viaje por países del Mediterráneo en conjunto con los alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras⁴⁶.

El objetivo principal de estas actividades y ciclos de conferencias, sería el de poner a las jóvenes estudiantes en contacto con reconocidas y reconocidos intelectuales de la época, músicos y artistas. En ocasiones, tales conferencias serían públicas, para además permitir la apertura y expansión cultural hacia el Madrid refinado e intelectual del momento. Para ello, la dirección de la Residencia, gracias a la buena disposición de María de Maeztu, contó con la presencia privilegiada de entidades tan relevantes como Ortega y Gasset, Valle Inclán, Azorín, Federico García Lorca, Eugenio d' Ors, Marañón, Pío Baroja, Alberti, Clara Campoamor, Victoria Kent (que además fue de las primeras alumnas), Gabriela Mistral, Dámaso Alonso, Sánchez Albornoz, Isabel Oyarzábal, Ramiro de Maeztu, e incluso la pedagoga italiana María Montessori, y la Premio Nobel de Ciencias Marie Curie fueron partícipes de las actividades educativas de la "Resi".

Como hemos podido observar, las jóvenes miembros de la Residencia de Señoritas, no sólo recibirían una nueva cultura adaptada a la modernidad en la que corrían los tiempos. Estas mujeres, fueron partícipes de una nueva generación que luchó por sí mismas, y por su autonomía, y por dar un salto hacia la visibilización y

⁴⁵ Iniciándose con 30 plazas en 1915, en 1921 la Residencia contaba con más de 100 plazas ocupadas, mientras que en 1933 ascendió a 250, finalizando el recorrido de su trayectoria con 297 plazas en 1935 (Mangini, o.c.:83)

⁴⁶ Shirley Mangini (Ídem: 84-85) explica que uno de los viajes más exóticos que llevaron a cabo las jóvenes de la Residencia, fue el propuesto por Manuel García Morente, profesor de Letras de la Universidad Central. Las estudiantes, junto con los alumnos de Filosofía y Letras, viajaron a Egipto, Tánger y Creta con motivo de llevar a cabo un trabajo de campo e investigación arqueológica.

ocupación de las mujeres en los espacios públicos. Demostraron sus capacidades intelectuales, y dejaron muy claro que su situación como mujeres no les iba a impedir llegar a tener una trayectoria emancipadora. La Residencia de Señoritas, logró ser un remanso de modernidad para la nueva mujer española, considerándose como un espacio que conquistó una serie de avances vindicativos, hasta el momento, nunca vistos. Sin embargo, la “metaestabilidad” del patriarcado, supo adaptarse a los tiempos irrumpiendo de nuevo en la escena cuando, en 1936 al estallar el conflicto bélico de la Guerra Civil, los edificios del complejo fueron ocupados. Finalmente, en 1939 se instauró una residencia femenina de carácter franquista, que nada tenía que ver con los aires modernos y feministas que se respiraban en la “Resi” que en su día dirigió María de Maeztu (Mangini, o.c.: 80-88 y Pérez-Villanueva, en AAVV, o.c.:129-143).

Ahora bien, avanzando en nuestro recorrido recapitulemos brevemente, Madrid como hemos podido apreciar, fue una ciudad abierta a los cambios que venían de manos de la modernidad. Y a la par, fue una metrópolis que acogió la actividad reivindicativa de las mujeres que buscaban cultivar sus intereses y sus vidas fuera de la domesticidad. Por ello en 1926 un grupo de mujeres que llegó a proclamarse como un centenar, decidieron armarse de valor y fundar un espacio de mujeres y para mujeres al estilo de los clubs ingleses y parisinos⁴⁷.

Fue así como nació el Lyceum Club, concebido como un espacio y lugar de encuentro e intercambio en el que, por primera vez en España, las mujeres se comenzaron a reunir para cuestionar aspectos que pondrían en tela de juicio al sistema patriarcal. No obstante, y pesar de constituirse de forma apolítica, y ajeno a toda creencia religiosa, en los salones de la Casa de las Siete Chimeneas, no sólo se reunieron las grandes intelectuales del momento para tratar intercambios artísticos,

⁴⁷ Las mujeres que tomaron el impulso de fundar este club madrileño a la británica, se dejaron influir por viajes que habían realizado a París y a Londres, donde habían conocido la existencia de este tipo de espacios para mujeres. Entre ellas destacaron Carmen Baroja, Isabel Oyarzábal, Josefina Blanco, Magda Donato, Victoria Kent, Zenobia Camprubí y María de Maeztu, quien sería por su labor feminista en Madrid la mujer más indicada para llevar a cabo su presidencia.

literarios, científicos, sociales y culturales⁴⁸. En las reuniones de este club, empezaban a fraguarse las primeras manifestaciones intelectuales de mujeres que se cuestionaron la propia condición social y jurídica de su género, culminando años después en el sufragio femenino. Y es que, en 1931, varias socias del Club, con el cambio de gobierno y la proclamación de la Segunda República, lograron ascender a importantes puestos de prestigio político. Es por ello, que algunas autoras como Hurtado Díaz (1999: 23), consideran a este club de mujeres intelectuales como la “primera asociación feminista del país”.

Ahora bien, no pensemos que tales pretensiones acerca de un club posicionado

exclusivamente hacia el encuentro e intercambio



Ilustración 16. Miembros del Lyceum Club, fotografía publicada en la revista *Estampa*, 1930

intelectual entre mujeres, no recibiera críticas. De forma despectiva a sus miembros se les denominó “las maridas”, incidiendo ofensivamente en la idea de que las mujeres legitiman su existencia exclusivamente mediante una identidad relacional⁴⁹. Sin embargo, aquellas modernas de Madrid, ilustradas, académicas, políticas, abogadas y artistas, aprendieron a reafirmarse desde su propia condición de mujeres; lo cual, no dejó de seguir siendo un objeto de crítica entre los “grandes expertos”. Pensemos que médicos del talante de Gregorio Marañón o filósofos de cualidades como las de Ortega y Gasset, argumentaron la inferioridad femenina como si de una condición natural se tratase. Aún con todo, las miembros del Lyceum Club no se rindieron, y lucieron sus talentos demostrando de forma más que visible que, las capacidades intelectuales no

⁴⁸ El Lyceum Club estaba dividido en seis secciones: la social, la de música y artes plásticas, la industrial, la literaria, la científica y una internacional, y otra especial dedicada al intercambio cultural con grandes personajes influyentes del ámbito latinoamericano, como fue el caso de Gabriela Mistral.

⁴⁹ Fueron apeladas como “el club de las maridas”, precisamente porque las grandes dirigentes estaban casadas con importantes intelectuales de la época. No obstante, el hecho de que el Lyceum Club se configurase como un espacio exclusivo para mujeres, supuso una transgresión más que simbólica frente a las normas del patriarcado que imperaban en los años 20.

se alojaban detrás de un pantalón diseñado por Chanel o por Fortuny, sino en la estructura de patrones de un sistema que negaba el acceso de las mujeres a la educación.

El Lyceum Club, fue un espacio ante todo de grandes oportunidades hacia la atención de la cuestión femenina. Donde, por una parte, se logró cultivar la vida social y cultural entre mujeres, creando interesantes redes de sororidad que demostraron los talentos de los que disponían, así como la posibilidad de acceder al espacio público en igualdad frente a los varones. Finalmente, el Lyceum, como era de esperar gracias a los postulados, propuestas y miembros del club, llegará a cambiar la situación jurídica de las mujeres. Las socias más activas en la lucha por los derechos civiles y jurídicos de las mujeres defendieron la igualdad económica entre los cónyuges. De manera que en 1927 la sección social del Lyceum Club, organizó una campaña para suprimir el artículo 57 del Código Civil, configurado como un mandato por el que se supeditaba a la esposa a todas las decisiones del marido (Mangini, 2006: 134).

Cabe tener en cuenta, que el único criterio que se estableció como filtro a la hora de pertenecer al club, estaría vinculado a una cuestión de formación, es decir, las miembros, tenían que haber cursado algún tipo de estudios superiores, o si no, haber realizado obras benéficas⁵⁰. No importaba el estado civil, ni tampoco la clase social a la que se perteneciese. No obstante, si tenemos en cuenta que sólo podían acceder aquellas mujeres con un mínimo de formación educativa; se estaba fomentando cierto elitismo que excluía a las mujeres de clases obreras y trabajadoras, dificultando el acceso e integración de aquellas con menos formación a un espacio que, teóricamente se pretendía igualitario. El Lyceum Club, acabaría estando formado por toda una serie de mujeres pertenecientes a la alta aristocracia y a la burguesía, en donde el acceso a la educación, se convirtió en una lucha femenina que acontecía a la orden del día. Atendiendo a esta crítica y una vez proclamada la Segunda República, el Lyceum Club se disgregaría en la *Asociación Femenina de Educación Cívica*, que terminaría

⁵⁰ Ante este respecto sobre el deber de haber realizado algún tipo de obra benéfica para poder ser miembro del Club, será interesante que resaltemos dos aspectos. En primer lugar, el requisito de pertenecer a cierta clase social de mujeres que pudiesen permitirse el lujo de llevar a cabo labores de beneficencia. Y por otra parte, y no por ello menos interesante, la cuestión implícita de vincular el género femenino de forma relacional a las labores sociales de ayuda y cuidados de toda la humanidad.

recudiendo su nombre a *Cívica*. Un punto de encuentro para femenino que surge desde la crítica elitista al Lyceum, en el que se ofrecieron clases a las mujeres que no tenían recursos para acceder a la universidad. La *Cívica*, tendía unos principios más comprometidos con los cambios socioeconómicos y pedagógicos que promulgaba el gobierno de la República (Ídem: 136).

Sin embargo, y a pesar de las divisiones que se llevaron a cabo, no podemos desestimar la labor intelectual y cultural que llevó a cabo el Lyceum Club. Un espacio inaudito de intercambio entre mujeres de una gran cultura, y sabia riqueza creativa, que había sido único hasta el momento. La modernidad como veíamos anteriormente había hecho mella en las mujeres de la época, quienes con gran esfuerzo y constancia lucharon por el camino hacia la liberación femenina. Un camino, que, en 1936 acabó por quebrarse, el Lyceum Club, al igual que la Residencia de Señoritas, se desmanteló, y nunca más en su historia daría cabida de nuevo a un grupo de mujeres con tanto afán por la libertad. El antiguo y ya obsoleto Lyceum Club, durante el primer franquismo se constituyó como la sede y club de la revista *Medina*, (vinculada a la Sección Femenina). Un espacio que encarcelaría las capacidades creativas, sociales y jurídicas que tantas mujeres habían reivindicado. Censurando, depurando y exiliando a las modernas de Madrid, para abrir las puertas al rancio paradigma de la religión, de la domesticidad, del silencio, la sumisión y la abnegación que, a partir de este momento, engendraría una “nueva” figura femenina, que nada tuvo que ver con los aires transgresores de la modernidad.

1.6. Políticas de género en la Segunda República. *El voto femenino “mi pecado mortal”*

Fue un 14 de abril de 1931, el día en que se proclamó la Segunda República española. Cientos de miles de mujeres llenaron las calles con gritos de júbilo que aclamaban la tan anhelada libertad que por fin les tocaba vivir. La República llegaba tras convocarse dos días antes, el 12 de abril, unas elecciones municipales en las que la

Monarquía acababa derrotada gracias al triunfo de las candidaturas republicanas. Acto seguido, Alfonso XIII renunciaba a la corona exiliándose, y dando paso con ello a la proclamación de la tan esperada “niña bonita”. Finalmente, los aires de modernidad tan encumbrados por el pensar y el vivir del primer tercio del siglo XX, parecían alcanzar el panorama español. Y con ellos, como no podía ser de otra forma, aparecía la tan anhelada democracia, del brazo de una iconografía republicana que se representaba en la figura de una imperante mujer joven, fuerte y decida a ocupar el espacio público que hasta el momento prácticamente se le había denegado. Aires de libertad, democracia y república, seguidos de presunciones de igualdad. La República se proclamó, quizá no tan revolucionaria como se esperaba, pero sí más reformadora que nunca⁵¹.

Tal vez sería oportuno que antes de desarrollar las políticas de género que llevó a cabo el gobierno de la Segunda República, dedicásemos unas líneas a las corrientes feministas que tímidamente afloraban al estilo hispánico. El feminismo español, en un primer momento luchó por el reconocimiento de la opresión femenina, entendida como una situación de subordinación que se producía por dos motivos que retroalimentaban su concatenación: la falta de recursos económicos y el analfabetismo femenino. Ambos motivos, se construían como los factores predominantes para la posición secundaria de las mujeres en la construcción del orden social (Mangini, 2001:92).

Sin embargo, en España, a diferencia de Estados Unidos o Inglaterra, y debido a nuestras peculiaridades sociales, no existió un movimiento feminista dedicado exclusivamente al sufragio. Según los estudios de Rosa Capel (en AAVV, o.c.:82) el movimiento feminista en el primer tercio del siglo XX en España, estuvo bastante influido por el talante conservador que predominaba en el país, llegando incluso a

⁵¹ La Segunda República, destacará históricamente por implantar un gobierno reformista de tipo general, en el que se enfatizó en las reformas de tipo social y político. Todas ellas, además exigirían grandes cantidades de dinero en un tiempo record. Será en un primer momento Manuel Azaña quien organice la separación entre Iglesia y Estado, para posteriormente instaurar una educación secular, en la que se eliminase el catolicismo. En este aspecto, los acontecimientos públicos de carácter religioso, y patrocinados por la Iglesia, tendrían que ser autorizados por el Estado. También se llevaron a cabo reformas en instituciones como el Ejército, o la conocida Reforma Agraria. Todo este tipo de medidas, junto con el anticlericalismo del gobierno de Azaña, y la crisis económica por la devaluación de la peseta, llevarán a la discordancia entre los políticos del momento, y a que la división entre las “dos Españas” cada vez fuese más latente (Mangini, 1997:32-33).

limitarlo, como hemos visto en líneas anteriores, a sectores mayoritariamente intelectuales. Pese a ello, se podría advertir cierto desarrollo asociacionista de mujeres de la época, donde anotaremos diferentes orientaciones ideológicas (Gómez- Ferrer, o.c.: 54). Por una parte, se configuraría a finales del siglo XIX el feminismo laico, quienes, inspiradas en las socialistas utópicas, extendieron por el país la vanguardia de los ideales republicanos y racionalistas. Alejadas de la tradición católica, tuvieron como objetivo desarrollar un proyecto político de modernización que luchase por la igualdad entre clases y sexos, suponiendo los preludios del sufragismo, ya que, en 1919 enviarían a las cortes la petición del sufragio femenino. Por otra parte, a partir de los años 20, empezaría a fraguarse un feminismo moderado de tendencias conservadoras, en el que el ideal de mujer que se predicaba se encasillaba dentro de la paradoja de sumisión e igualdad. Estas asociaciones feministas se vincularon al catolicismo, pero manteniendo siempre su independencia. No obstante, en 1918 surgiría la Asociación Nacional de Mujeres Españolas ANME⁵².

También florecieron como hemos visto asociaciones de mujeres como el Lyceum Club, la Liga Española Femenina por la Paz, la Unión de Mujeres de España (de tendencias izquierdistas), el Consejo Supremo Feminista, la Unión del Feminismo Español, o la Cruzada de Mujeres Feministas (de carácter más radical, fundada en 1921 por Carmen de Burgos) (Capel, en o.c.: 82-83)⁵³.

Pues bien, pese a la presión feminista y a la creciente configuración de asociaciones y grupos de mujeres, los cambios legales no llegarían hasta que no irrumpiese en escena la esperada “niña bonita”. Sin embargo, no consideremos que por el hecho de implantar un régimen de carácter democrático los avances para las mujeres se producirían inmediatamente; y sobre todo, sería interesante preguntarse en qué medida cambiaría la construcción de la identidad femenina durante este

⁵² ANME, fue una de las asociaciones de mujeres más importante de la época. Con un carácter supuestamente apolítico, fue creada para mujeres de todas las tendencias, pero se dirigió mayoritariamente a las mujeres de clase media. Fue un grupo de tendencias fundamentalmente patrióticas y conservadores, que reivindicó aspectos laborales, educativos y legales para las mujeres, pero en ningún momento tuvo en cuenta aspectos polémicos del momento, tan determinantes, como fueron el divorcio, el aborto, o la contracepción y el control de la natalidad.

⁵³ A diferencia de las agrupaciones conservadoras, las asociaciones más ligadas a ideologías de izquierdas, obreras, y socialistas y anarquistas, reivindicaban temas como el divorcio, la igualdad salarial entre hombres y mujeres, y la igualdad en el matrimonio, además del sufragio femenino.

período de modernidad, progreso, igualdad, república y democracia. La Segunda República, levantó multitud de expectativas e ilusiones, sobre todo para aquellas mujeres que habían adquirido una conciencia crítica feminista, que se habían ilustrado, y que habían luchado con todo su esfuerzo por vivir este momento. Pero no olvidemos ante todo la situación femenina que vivía el recién país republicano. Un contexto en el que la subordinación legal y política de la mujer para con su esposo, seguía vigente. Consideradas eternas menores de edad, las mujeres casadas dependían exclusivamente de sus maridos, estando incluso incapacitadas a la hora de tomar decisiones económicas sin el consentimiento de éstos. Además de que, tanto el discurso de la domesticidad, como el de la sumisión al matrimonio y la maternidad

como imposición identitaria, estaban profundamente arraigados en la feminidad de la época. Considerados como la base de la construcción de la identidad cultural que definía lo que se consideraba ser mujer⁵⁴.

78



Ilustración 17. Cartel de la Segunda República Española, 1931

El sufragio era inexistente, pero al igual que seguía en vigor el Código Civil napoleónico de 1889 que no contemplaba el divorcio, ni el aborto, ni la igualdad civil, ni el acceso a ciertas profesiones en igualdad de condiciones que los varones. Este era el panorama

de los años 30 al que se enfrentaba el Gobierno reformador de la Segunda República. Sin olvidar, que la situación era mucho más compleja, pues los tradicionalismos y conservadurismos pacían a sus anchas anquilosados en una sociedad que hundía sus bases culturales en la férrea moral católica.

⁵⁴ Mary Nash, apunta que la lucha por la emancipación femenina, influenciada desde esta experiencia de opresión, llevará a las mujeres a una lucha por la emancipación, fundamentada en el reconocimiento de la diferencia de género, en el que se obvia la lógica del principio de igualdad (o.c.:141).

La República, a pesar de aparecer representada iconográficamente bajo el cuerpo de una mujer fuerte y libre, era solo eso, un paradigma simbólico que, en cuanto a las relaciones de género se refiere debía lidiar ante la poderosa y férrea dominación masculina, que había demostrado adaptarse a todo tipo de ideología política⁵⁵. La teoría republicana y su democracia, acabó quedando en el aire cuando las mujeres reclamaron la igualdad de derechos para con sus compañeros varones, y el sufragio femenino se vaticinó como un peligro para la “niña bonita” y su bandera tricolor. Bien era cierto que la modernidad había logrado hacer estragos para con las mujeres, pero más cierto aún era que tales progresos habían alcanzado esferas elitistas, burguesas y ante todo minoritarias. Para las mujeres obreras y trabajadoras, la modernidad llegaría en el momento en que sus propios derechos acabasen con la esclavitud de la tradicionalidad (Yusta, en Morant, o.c.: 103). Pero para ello, sería imprescindible tener en cuenta la problemática de las clases populares.

Ahora bien, es indiscutible que en 1931, eran perceptibles una serie de cambios sustanciales en comparación con el final de siglo, la mortalidad y la natalidad habían descendido, lo cual daba a entender que se estaba produciendo un impacto en las relaciones de género. Descenso que tendrá que ver con varios factores, como los procesos de industrialización y modernización, junto con la desfavorable situación económica de las clases trabajadoras, y la influencia de principios *neomalthusianos* sobre la natalidad, el embarazo y la contracepción.

El control de la natalidad fue muy respaldado a su vez por el movimiento anarquista, defendiéndose porque mejoraría no sólo las condiciones de vida y de trabajo en la clase obrera, sino también porque reduciría el paro forzoso de miles de familias, obligadas a tener que ingresar un alto capital para sacar adelante la unidad familiar. Sin duda alguna, y de acuerdo con las perspectivas de lucha anarquista la contracepción, y la educación sexual regularía la salud de miles de mujeres españolas. Tengamos además en cuenta que, uno de los motivos de mayor mortandad femenina

⁵⁵ Es más que simbólica y explícita la intencionalidad representada por la alegoría republicana para este cartel de la Segunda República, (Ilustración 17). En la que observamos la figura de una mujer joven, desnuda y completamente sexualizada, rodeada de las élites patriarcales del gobierno republicano. Nos encontramos ante un lenguaje iconográfico más que acorde a la intencionalidad de los tiempos que, presentaba un cambio rupturista, para el pueblo, pero con la presencia de altos techos de cristal que obstaculizaban la presencia igualitaria de las mujeres.

estaba directamente relacionado con el aborto, y los embarazos no deseados. Por esta razón, el movimiento anarquista, apostó por una educación sexual que abogase por una maternidad consciente como instrumento de lucha de liberación para las mujeres; pues consideró que la maternidad no deseada suponía una carga para las mujeres, y uno de los ejes de subordinación y control más importantes para el patriarcado (Paterna y Martínez, o.c.:97)⁵⁶. En 1929, se conoció en España el método *Ogino Knauss*, así como la revista *Estudios*, también de corte *neomalthusiano* y anarquista, dotaba de información sobre los diferentes métodos anticonceptivos, y recomendaba la abstinencia sexual, así como las relaciones sin penetración o la lactancia prolongada, que tan subversiva se concibe en las “nuevas” maternidades del neoliberalismo⁵⁷.

También fueron de gran influencia en la época las Primeras Jornadas Eugénicas Españolas celebradas en 1933, en las que de forma masiva un gran número de expertos, entre los que destacaron médicos, higienistas, mujeres feministas, e incluso algunos sacerdotes progresistas (Folguera, en Garrido, o.c.:495-496), trataron las relaciones afectivo-sexuales más allá del concepto de la procreación bajo el matrimonio, pronunciándose a favor del uso de anticonceptivos⁵⁸. En estas jornadas, se promovió un “nuevo” concepto del amor, en el que las mujeres, no tendrían por qué renegar de su propio placer, goce y disfrute sexual. Se dejó de considerar el sexo como algo “pecaminoso” y vinculado exclusivamente a la procreación para dar paso a la posibilidad de amarse y relacionarse sexualmente desde posiciones más libres e igualitarias. Desde estos postulados, y teniendo en cuenta que no todos los participantes se mostrarían a favor de ello, se abogaría por un nuevo concepto de paternidad y de maternidad, entendiéndose el deseo del hijo/a desde la maternidad

⁵⁶ Cabe resaltar en este orden de las cosas la importancia de la figura de Federica Montseny para la Segunda República. Anarquista que, por primera vez en la historia de este país, fue la primera mujer en ocupar el cargo de Ministra de Sanidad y Asistencia Social en 1936, presentando el primer proyecto de Ley de Aborto en España.

⁵⁷ Más adelante hablaremos de cómo la lactancia prolongada se practica no como un método anticonceptivo, sino como una práctica que histórica y culturalmente ha ido evolucionando hasta que, en determinados momentos políticos, constituye el referente ideal de la “buena madre”.

⁵⁸ Gregorio Marañón será uno de los médicos eugenistas más influyentes del momento que participen en estas Jornadas, quien nada en acuerdo con las tendencias que plantearon las feministas, hizo constar que la liberación femenina consistía en “hacer muy hombres a los hombres y muy mujeres a las mujeres” (Yusta, en Morant, o.c.: 105). Es decir, observamos cómo el reconocido doctor, seguía apostando por la maternidad como eje desde en el que situar a las mujeres dentro del contrato social.

consciente. A su vez, desde los principios anarquistas influidos directamente por corrientes *neomalthusianas*, se apostó principalmente por ser madres conscientemente, es decir, se luchó para que las mujeres fuesen sujetos autónomos que decidiesen libremente el número de descendencia que traer al mundo. Hijas e hijos, que serán elegidos desde la libertad para poder ser mantenidos y formados bajo un prisma de libertad educativa, moral, y cultural en el que los padres y madres no se convirtiesen en seres subordinados a la familia ni a la maternidad. La idea de descendencia se construye bajo estas premisas, con el objetivo de que se pudiese disfrutar de ella de una forma consciente con la realidad⁵⁹.

Teniendo en cuenta la insistencia por parte de grupos anarquistas y de corrientes izquierdistas, que apostaban por el amor libre, las relaciones sexuales conscientes y la utilización de una contracepción basada en el conocimiento del propio cuerpo y del uso de anticonceptivos, la nupcialidad decreció de 1931 a 1935, por razones no sólo ideológicas, sino también económicas, sociales y culturales. La población española en estos momentos, se dejó llevar fundamentalmente por las expectativas que la Segunda República generó en la sociedad. La juventud buscó emanciparse, realizarse y llegar a disfrutar de las oportunidades educativas que el nuevo gobierno posibilitaba. De manera que aumentó la edad del matrimonio tanto en mujeres como en hombres (Folguera, en Garrido, o.c.: 493-498 y Aguado y Ramos, o.c.:280)⁶⁰.

Ahora bien, que la Segunda República se plantease como un gobierno reformista, demócrata, moderno e igualitario no quiere decir que sus políticas gozasen de una perspectiva feminista. En este sentido me refiero a reformas de tipo oportunistas, como es el caso de la introducción del matrimonio civil, que, en contraposición del religioso fue aprobado a consecuencia del anticlericalismo imperante, y del deseo de separar la Iglesia del Estado; ya que en un segundo plano

⁵⁹ La anarquista y feminista Hildegart fue una de las representantes más activas de estas tendencias, vinculándose al *birthcontrol*, baja propuestas que abogaban por una educación sexual científica y moderna, además de apostar por la utilización de anticonceptivos y por la legalización del aborto.

⁶⁰ La mortalidad femenina también descendió respecto a la masculina. Gracias fundamentalmente a las múltiples mejoras en las condiciones sanitarias, a la educación sexual, y a la importancia que se le dio a la asistencia médica de la maternidad. Aunque también es interesante tener en cuenta que las propias corrientes eugénicas apostaron no tanto por mejorar las condiciones de vida de las mujeres, sino por la calidad de la raza.

quedaba la voluntad de considerar la subordinación que sufrían las mujeres ante tal institución (Nash, 1999:36-37).

También existieron otras reformas de tipo paternalista camufladas de modernidad, como es el caso del Seguro de Maternidad. Un seguro instaurado por decreto ley del gobierno de Largo Caballero, el 26 de mayo de 1931, cuyo objetivo era proteger a las madres obreras con el fin de regular el trabajo de las mujeres y los niños. Para ello, desde el Seguro se estipuló la prohibición del trabajo de las mujeres antes y después del parto, con derecho a descansar seis semanas. Organizado como una obligación Estatal, que además facilitaría a las madres obreras una asistencia gratuita de comadrona y médico al momento del parto. No obstante, este seguro, era de carácter obligatorio, dirigido exclusivamente a aquellas mujeres con un trabajo extra doméstico y asalariado, cuyos gastos, se sufragaban entre la trabajadora y el patrón. La medida fue aprobada por los socialistas y UGT, coincidiendo con partidos tradicionalistas, conservadores y de derechas, siendo únicamente rechazada por CNT. El sindicato anarquista, reconocería en esta medida una forma paternalista más de explotación hacia las mujeres obreras; mientras que socialistas y UGT, vieron en el Seguro de Maternidad un avance que en el futuro supondría la aplicación de un “salario familiar”. Pensaron que, algún día la implantación de dicho seguro, acabaría con el trabajo extra doméstico de las mujeres, y les permitiría obtener un salario en beneficio de sus maternidades, de la crianza y del cuidado del hogar (Yusta, en Morant, o.c.:109)⁶¹.

Este tipo de políticas, se llegaron a aplicar porque la República consideraba positivamente los valores femeninos derivados de la experiencia maternal. De ahí que se otorgase mayor tutela moral a las mujeres, ya que al considerar la maternidad como

⁶¹ Sin duda alguna, es claro que este tipo de reformas se implantaban “para las mujeres, pero sin las mujeres”. Y más allá de las críticas del sindicato cenetista, es interesante observar el prisma legislativo del gobierno republicano, desde el que se lucía un sello de modernidad pero sin dejar de contar con la tradicionalidad figura del “ángel del hogar”. Eso sí, mediante reformas proteccionistas y paternalistas en las que las mujeres, seguían sin ser sujetos dentro del propio contrato social. La Segunda República mediante sus reformas llegó a posicionarse en una delgada línea entre “lo personal y lo político”. Reguló las relaciones personales en el ámbito privado y las traspasó de forma Estatal al ámbito de lo público, pero sin tener en cuenta una perspectiva crítica feminista que se preocupase por las realidades, diversidades y pluralidades de las propias mujeres.

una tarea “humanizadora” intrínseca a la feminidad, se justificaron las demandas sociales y políticas de las mujeres, en tanto que madres (Mangini, o.c.:142).

Ante tales aspectos reformistas, será interesante tener en cuenta que una de las grandes resistencias con las que se tendrán que enfrentar las mujeres de la Segunda República, se encontrará en el ámbito laboral. Si partimos de la base de que, en los años previos a la República la configuración del régimen jurídico se ordenaba a partir del cuerpo legislativo instaurado en el Código Civil Napoleónico de 1889, en el Código Penal de 1870 y en el Código de Comercio de 1885, los axiomas para la igualdad quedaban, cuanto menos, abandonados en el tiempo. Por una parte, el Código Civil, aprobaba la subordinación de la mujer casada hacia el marido, dictaminando el principio de la obediencia obligatoria, y el castigo de cualquier transgresión a la autoridad del esposo, aceptando así, un doble estándar de moral sexual. Por otra parte, en lo que se refiere al ámbito laboral, la mujer casada dependía del permiso de aprobación del marido si deseaba trabajar de forma extra doméstica y asalariada, al igual que si quería practicar el comercio, o abrir su propio negocio. Además, por si la subordinación a la masculinidad fuese insuficiente, toda mujer estaba obligada por ley a poner su salario a disposición del marido (Nash, 1995: 245). En ambos aspectos, apreciamos que la identidad femenina se construía como una imposición, desde la cual las mujeres no disponían de ningún tipo de autoridad, ni en el ámbito privado ni en el público. Carecían a su vez de representatividad legal, y de derechos políticos en la esfera pública⁶².

Pues bien, este es el marco jurídico y legal con el que se encuentra la Segunda República en 1931. De manera que, una de las primeras reformas en clave de género que intentó llevar a cabo el Gobierno Provisional, dentro del ámbito laboral y familiar, fue la del 21 de noviembre de 1931, donde se estableció que las mujeres ya no necesitarían el permiso de sus maridos para poder trabajar fuera de casa (Gómez-Ferrer, o.c.:59). Para ello, el Código Civil de 1931, estableció que la mujer casada pudiese seguir disponiendo de su nacionalidad originaria, si así lo decidía. Así como

⁶² El Código Civil de 1889, que será reinstaurado posteriormente durante el primer franquismo, negaba a la mitad de la población femenina la categoría de individuo libre con autonomía de actuación propia, convirtiendo a las mujeres en “eternas menores” relegadas a la autoridad conyugal.

disfrutar de personalidad jurídica completa. De este modo, las madres podrían poseer los mismos derechos y autoridad sobre los hijos que el padre, a la par que la administración de los bienes económicos del matrimonio se llevaría en conjunto. Los padres, no podrían tampoco vender la fortuna de cada hijo, si estos fuesen de diferentes filiaciones, sin disponer de autorización judicial (Alcalde, 1976:112-113).

Pero más allá de aspectos burocráticos y reformas legales, la dominación masculina se forjaba y aplicaba en el día a día por medio de resistencias que imposibilitaban los avances de las mujeres. Pensemos que el gran problema a la hora de aplicar reformas que pujasen por la emancipación femenina, fue el anquilosamiento de la tradición. Teniendo en cuenta la representación legal y jurídica con la que nos encontramos, era de esperar que la sociedad española de la época estuviese encasillada en tradicionalismos que perpetuaban la división sexual del trabajo; ya que, la representación cultural dominante de la feminidad, seguía respondiendo al estereotipo del “ángel del hogar”. Pues bien, tristemente, fue así; el trabajo doméstico y reproductivo, constituía la tarea vital en la que se enmarcaban la mayoría de las mujeres, tanto solteras como casadas, representando a la totalidad de la población femenina (Folguera, en Garrido, o.c.:506)⁶³.

Ahora bien, la incorporación de las mujeres al mercado laboral fue relativa, a la par que lenta, considerando además que los años treinta, vivieron una fuerte crisis económica a nivel occidental, que frenó la incorporación de las mujeres al ámbito laboral, aparte de que los contratos de trabajo no respetaron ni la Constitución, ni las leyes igualitarias. De manera que la remuneración de las trabajadoras era inferior a la de los hombres, llegando incluso en el caso de las obreras agrícolas e industriales, a no superar el 50 por 100 de lo cobrado por sus compañeros varones (Anderson y Zinsser, 1991: 635). Y todo ello, de nuevo ordenado como una respuesta ante el peso tradicional que seguía totalmente receptivo a los viejos valores morales de mujer esposa y madre. Con el añadido de que, además, se produjo una gran resistencia por parte de la dominación masculina a que las mujeres ocupasen los mismos puestos de

⁶³ El trabajo doméstico remunerado no aparece documentado en ningún censo de la época, ya que se suponía como un trabajo extraoficial al margen de la legalidad.

trabajo que los hombres fuera del hogar, una desigualdad que se reproducía especialmente entre las mujeres casadas.

Más allá de la lucha ideológica por un cambio basado en la libertad, los pactos patriarcales entre caballeros, hicieron oídos sordos fortaleciéndose entre clases. Desde el ámbito laboral obrero, las mujeres fueron consideradas unas competidoras desleales, pues a consecuencia de los bajos salarios que percibían fueron acusadas de enriquecer el sistema capitalista. De este modo, los sindicatos siempre lucharon para que los salarios de mayor prestigio fuesen ocupados por hombres. Pero, paulatinamente, se producía una fuerte tensión entre los valores republicanos y su puesta en práctica. Con ello me refiero al férreo estancamiento que vivía una institución tan autoritaria, y vertical como el propio patriarcado: la familia. Atendiendo a este paradigma, grandes expertos, como hemos podido apreciar, avalados por medidas reformativas como el Seguro de Maternidad, vieron en la presencia de las mujeres en el mercado laboral el mayor de los peligros para la familia. Pues, por una parte, se argumentó que desnaturalizaba las capacidades y funciones de las mujeres; mientras que, por otra, no dejaba de poner en riesgo al sustento más fuerte de la sociedad.

Sin embargo, la emancipación económica de las mujeres no dejó de suponer un fuerte riesgo para la estructura patriarcal de la que a su vez se alimentaban los maridos de la España República. Es claro que puso en jaque a la autoridad del esposo, pero también a las supuestas naturalizaciones que legitimaban el discurso de las capacitaciones de los sexos⁶⁴. De manera, que la mejor solución que pudo llevarse a cabo socialmente para lidiar con la llegada de las mujeres al orden público, fue

⁶⁴ Por si fuera poco, y a pesar de que las mujeres se encargasen exclusivamente de las labores del hogar y la domesticidad, un 31% también estaba dedicada al trabajo doméstico asalariado; un 24% a labores de agricultura; un 10'4% a la industria textil, un 8'15 a la confección, el 5'4% al clero, el 3'6% a profesiones liberales y un 3'4% al comercio (Folguera, en Garrido, o.c.:506). No obstante, estos porcentajes que hablan de cifras de mujeres que trabajaban de forma asalariada en labores domésticas, no nos resultan del todo fiables, ya que debemos tener en cuenta que el trabajo doméstico, históricamente siempre ha sido relegado a la invisibilidad, y por tanto ha estado también fuera de la legalidad, refiriéndonos con ello al hecho de que la mayoría de las trabajadoras domésticas jamás han cotizado a la Seguridad Social, apareciendo en los censos como "amas de casa". Por otra parte, resulta significativo el porcentaje de mujeres dedicadas a profesiones liberales, minoritario sin lugar a duda, a pesar de que las políticas educativas fuesen uno de los puntos fuertes del Gobierno de la Segunda República, y totalmente representativo si tenemos en cuenta cómo se encontraba de sumergida en los valores tradicionales la sociedad española del momento, donde los propios sindicatos lucharon porque los puestos de poder en las empresas fuesen ocupados por hombres.

considerar el trabajo asalariado femenino como una actividad secundaria, y complementaria a la actividad masculina, que sólo se verá totalmente justificada en casos excepcionales como la soltería o la viudedad. Observamos que más allá de que en el derecho laboral se acabase con la existencia de profesiones prohibidas para las mujeres, la verdadera identidad femenina en la práctica, y más allá de ideologías progresistas, residía en el deber de ser esposa y madre.

El hecho de que las mujeres saliesen fuera del hogar a buscarse la vida, o en ocasiones a lograr un sustento que mejorase la economía familiar, supuso todo un peligro y riesgo para la dominación masculina. Ya que, de este modo se ponía en evidencia la debilidad del marido como cabeza de familia, y por ende proveedor económico de esta. Una vez más, observamos que a pesar de los avances ideológicos, las expectativas de las mujeres seguían subyugadas bajo la salvaguarda de su propio orden moral⁶⁵.

Muy al contrario de las políticas patriarcales que hemos ido analizando, cabe exponer que una de las leyes más avanzadas de toda Europa desde el punto de vista de las relaciones de género, fue la Ley de Divorcio aprobada un 2 de marzo de 1932 (Folguera, en Garrido, o.c.: 497). Ley que estableció por primera vez el divorcio en España, constituyendo la realización más importante de la legislación matrimonial de la Segunda República⁶⁶. Esta ley permitía que el matrimonio pudiese disolverse bien por mutuo acuerdo de los cónyuges, bien porque uno de los dos lo solicitase (aludiendo a las causas que la propia ley contemplaba). Se consideraron razones lícitas para pedir el divorcio los malos tratos psíquicos o físicos, el atentado contra la vida de uno de los dos miembros del matrimonio, la bigamia, el adulterio, el desamparo de la familia y abandono sin justificación, la enfermedad contagiosa de carácter venéreo contraída fuera del matrimonio, la separación de hecho durante mínimo tres años y la enajenación mental de cualquiera de los cónyuges. También se estableció el criterio de culpabilidad dentro del propio divorcio, lo que permitió que la custodia de los hijos, se

⁶⁵ Tales pretensiones, se radicalizaron en 1933 con el triunfo de las derechas, momento en el que se produjo una fuerte perseverancia en la domesticidad desde propuestas políticas, apoyadas por la Iglesia Católica, que iban más allá del enraizamiento de las costumbres.

⁶⁶ Clara Campoamor como diputada, también presentaría un proyecto de ley de divorcio ante la Cámara, aunque finalmente, decidió unirse al proyecto de ley oficial.

pudiese otorgar a la parte inocente; al igual que se establecieron pensiones alimenticias, a pagar sin razón de sexo, siguiendo dicho criterio de culpabilidad.

Una ley que, sin lugar a duda, fue objeto de grandes críticas por parte de los sectores más conservadores y religiosos; pues tal y como afirmaron las mujeres de Unión Católica, una medida de este tipo suponía un riesgo para la familia y por ende para toda la sociedad. Mientras que el Gobierno de la Segunda República consideraba el divorcio como una institución social libertadora y especialmente beneficiosa para las mujeres. En este caso, cabe resaltar que tanto Clara Campoamor como Margarita Nelken, lucharon porque no se rompiese el principio de igualdad ni siquiera en favor de la mujer (Capel, en AAVV, o.c.: 86). No obstante, el divorcio no dio lugar a ninguna crisis dentro de la institución familiar, ya que el índice de divorcios practicados en España durante el Gobierno de la República fue relativamente simbólico por el peso de la tradición, y por el miedo a la estigmatización social que vivía la población del momento. Por otra parte, el arraigue de valores católicos como la culpabilidad, la abnegación, la obediencia ciega, el miedo y la resignación que residía en la identidad femenina de las mujeres de la época, supuso un poso educacional del que ni la mismísima República pudo librarse.

87

Ahora bien, más allá de reformas sobre las políticas de género del Gobierno de la Segunda República, detenernos en la disputa por el voto femenino que impulsó Clara Campoamor, será más que vital para entender no sólo la lucha feminista de este apasionante período a tratar, sino también el posicionamiento social y cultural, y la concepción sobre el papel de las mujeres en el contrato social del sistema republicano.

La República, como afirmó en su día Campoamor, “prometió su liberación a la mujer”. El contexto además era totalmente favorecedor, las grandes potencias occidentales abrumaban con aires de modernidad a una población en la que las distinciones en razón de género/sexo, empezaban a ser inexcusables. El voto femenino, fue de las primeras reivindicaciones que llevaron a cabo las mujeres, a pesar de que en el ámbito español el movimiento sufragista no hubiese calado hondo.

No obstante, existieron pretensiones previas a 1931. Las dos primeras peticiones, destinadas al Parlamento español, tuvieron lugar muy temprano,

concretamente en 1877, Alejandro Pidal pedía el voto para las mujeres que ejerciesen la patria potestad. En 1907, los republicanos le exigieron una enmienda al Senado para que, las mujeres viudas que ejercieran la patria potestad, pudieran tener el derecho al voto, pero en ningún caso el de ser elegidas a algún cargo político. Ambas fechas coincidieron curiosamente con momentos claves del debate del sufragio en Inglaterra. Ni tan solo diez años después, en 1919, se llevaron a cabo otras dos peticiones por parte de *La Liga Española para el Progreso de la Mujer*, y de la *Cruzada de Mujeres Españolas*; ambas frustradas, en las que se reivindicó por iniciativa del conservador Manuel de Burgos, el sufragio femenino, pero con las mismas cláusulas que en los intentos anteriores. Si bien es verdad que todas estas peticiones fueron pioneras en el ámbito del sufragio español, sirvieron como precedente para que un 8 de marzo de 1924, Primo de Rivera promulgase el Estatuto Municipal, en el que otorgó el voto administrativo a las mujeres. Pero para evitar conflictos de influencias, no se permitió el voto a las mujeres casadas. Desde este momento, las mujeres, mayores de veinticinco años, solteras y viudas, podían empezar a ser electoras y elegidas en las elecciones municipales. No obstante, tras la dictadura, la situación volvió a ser la misma que antes de promulgarse esta concesión de voto para las mujeres (Ídem: 87 y Gómez-Ferrer, o.c.: 55)⁶⁷.

No obstante, como comentábamos anteriormente, el 14 de abril de 1931, se proclamaba la Segunda República, y con ella, teóricamente, debería llegar la inclusión de las mujeres en el espacio público y en el terreno político. Como decíamos en líneas anteriores, “la República era mujer”, pero siempre y cuando lo fuese exclusivamente desde un orden simbólico y estético, y no desde el pragmatismo de la implicación pública y política de género dentro del contrato social. La “niña bonita”, llegó prometiendo un período de esplendor para millones de mujeres que creían en sus demócratas postulados ideológicos. Pues bien, aquí es donde residía el problema, y con él, el contrasentido republicano ¿qué hacer con las mujeres?

⁶⁷ A pesar de ser una medida llevada a cabo durante la dictadura de Primo de Rivera, desde un análisis de estudio de las relaciones de género, el hecho de que las mujeres empezasen a poder votar en los Estatutos Municipales, supuso un gran avance para que años después pudiese concederse el sufragio femenino sin distinciones ni restricciones. Desde este momento, hasta 1930, un total de 8 mujeres ejercerán los cargos de alcaldesas, lo cual no quita pie a que el tema del voto femenino, fuese tratado siempre como un tema polémico por restringir tanto los intereses como el poder de la dominación masculina, llevándolo a una puesta en cuestión.

Sin embargo, la tan anhelada ciudadanía para las mujeres, no llegaría como se esperaba debajo del mantón tricolor. Alcalá Zamora, reformó la ley electoral, pero el temor a la orientación conservadora de las mujeres en su intención de voto, provocó el rechazo de la completa concesión del sufragio. De modo que, el gobierno decidió esperar a que las mujeres de la época estuviesen preparadas cultural y educativamente para que la República las incluyese en el derecho al sufragio. Tales postulados, fueron defendidos por las diputadas Nelken y Kent, quienes se posicionaron de acuerdo con sus compañeros de partido, pensando que el voto femenino era desfavorable para la República, y alegando que las mujeres de la época carecían de criterio propio por estar bajo la influencia de una figura masculina de autoridad en sus vidas, bien el marido, bien, el confesor. De manera que Kent y Nelken, al contrario que Campoamor, no defendieron el sufragio universal, por el hecho de que el voto de las mujeres, no supondría un voto real, sino influenciado (Mangini, o.c.:35).

Es harto sabido que la universalidad de la ciudadanía en el sistema democrático, no permitía principios excluyentes. Aun así, la medida que solventó la situación y

aclamó las contradicciones, fue acabar optando por la concesión del voto pasivo a las mujeres como la mejor solución⁶⁸. En el verano de 1931, se procedió a formular la Constitución que otorgaría a la población de la República una serie de derechos y libertades⁶⁹. Clara Campoamor, fue una ferviente defensora de la incorporación del



Ilustración 18. Discurso de Clara Campoamor en las Cortes en defensa del voto femenino, octubre de 1931

⁶⁸ El voto pasivo refiere al hecho de que las mujeres podían ser elegidas, pero no electoras. En este aspecto, serán frente a los 470 diputados varones, tres las mujeres protagonistas del momento, electas como diputadas en las Cortes Constituyentes: Clara Campoamor por el Partido Radical, Victoria Kent por el Radical-Socialista, ambas para Madrid, mientras que a finales de 1931 pasó también a formar parte del gobierno Margarita Nelken, en Badajoz, por el Partido Socialista.

⁶⁹ Inspirada en las constituciones mexicana y rusa de 1917, y en especial en la de Weimar de 1919, donde en todas ellas se reconocía el sufragio femenino.

derecho al voto femenino en la República, entre otros aspectos, porque ésta, no podía renunciar a su propia coherencia, y así lo había prometido (Campoamor, 2006:21).

Para la diputada, uno de los principales principios democráticos, consistía en garantizar la igualdad entre sexos por medio de una Constitución que así lo legitimase. En cuanto a los acontecimientos que surgieron del debate por el sufragio, y que culminaron con el conocido éxito del artículo 36 de la Constitución Republicana, por el que se logró otorgar el voto a las mujeres, son más que conocidos. En definitiva, el sufragio femenino se aprobaría el 9 de diciembre de 1931, con 131 votos a favor, y 127 en contra (Folguera, en o.c.:512)⁷⁰. Como bien es sabido, las diputadas Kent y Campoamor, vivieron un apasionante enfrentamiento político, que otorgó la victoria a la lucha por el sufragio universal que impulsó Campoamor, con una “Clara Victoria”, como afirmaban las viñetas irónicas de la época (Capel, en o.c.:87).

Finalmente, la diputada radical, consiguió que “los ciudadanos de uno y otro sexo, mayores de 23 años tendrán los mismos derechos electorales, conforme determinen las leyes”. En este orden de las cosas, cabe cuestionarse, cuanto menos, el motivo de la negación del sufragio femenino, que como veíamos anteriormente estuvo totalmente relacionado con el miedo por parte de los diferentes partidos políticos de izquierdas, a que las mujeres votasen a las derechas.

En este aspecto, es interesante la visión que aporta la historiadora Capel Martínez, quien afirma que “la República otorgó el sufragio femenino sin que la mujer española, en su mayor parte, estuviese preparada para recibirlo. Fue una concesión basada en unos ideales democráticos, pero carecía de base real” (1992: 129). Campoamor, luchó por la concesión de tales ideales, porque de lo contrario la República hubiese carecido de toda lógica teórica. No obstante, no podemos pasar por alto cuál era la situación de las mujeres en estos momentos. Aunque, bien es cierto que, a pesar del analfabetismo masculino, que también resultaba preocupante en estos años, nadie achacó la falta de educación de los varones para que estos votasen o

⁷⁰ Se llevaron a cabo dos votaciones, la primera el 1 de octubre de 1931, seguida de una enmienda para derogarlo, que se votó el finalmente en diciembre, donde lo que se planteaba era que las mujeres no pudiesen votar a nivel nacional, reduciendo el voto femenino exclusivamente a nivel municipal. Una medida que cuanto menos recuerda a la llevada a cabo por Primo de Ribera en 1924.

no, reflejando de nuevo la plusvalía simbólica de la que siempre han dispuesto las élites patriarcales.

Como veníamos desarrollando en líneas anteriores, y a pesar de la modernidad transgresora de las primeras décadas del siglo XX, los movimientos intelectuales femeninos, estaban compuestos por mujeres de clase alta fundamentalmente, y media en algunas ocasiones, quienes habían tenido la oportunidad de acceder a la educación.

La mayoría de las mujeres que vivieron la concesión del sufragio, no eran realmente conscientes del significado, ni del poder que podían ejercer con su voto. No olvidemos su realidad, ni tampoco cual era el índice de alfabetización femenina en España en estos momentos. La problemática de que se negase el sufragio femenino, no puede residir exclusivamente en lo influenciadas que estuviesen las mujeres por el



Ilustración 19. Discurso de Clara Campoamor en las Cortes en defensa del voto femenino, octubre de 1931

discurso de la Iglesia, de su párroco confesor o por el de sus maridos. Pues de ser así, es bien sencillo desmontar la ambigüedad y la paradoja de este discurso, ya que supondríamos que las mujeres casadas con hombres de izquierdas, apostarían también por la intención de voto de sus maridos. Con ello me refiero a que la propia República, no quiso responsabilizarse de una serie de hechos intrínsecos al sistema de dominación que oprimía a la mitad de su población. Olvidando que se trataba de un bagaje cultural que, de la noche a la mañana, no se resolvería, y que además legitimaba la exclusividad masculina en este campo. Pero tampoco quiso ser coherente con los axiomas demócratas de los que presumía, y por los que Campoamor acabaría cometiendo su “pecado mortal”.

Fue así, como acto seguido, y una vez aprobado el sufragio femenino, el voto de las mujeres, no dejó de utilizarse como un reclamo para todos los partidos políticos, socialistas, republicanos, radicales y conservadores. Como bien es sabido, en 1933 se proclama la victoria de los conservadores, achacándole la responsabilidad del triunfo de las derechas al voto de las mujeres. Incluso se culpó directamente a Campoamor de haberlo favorecido mediante su lucha sufragista. Pero en ningún momento se tuvieron en cuenta los motivos objetivos del éxito de las derechas. Es decir, los grandes dirigentes y políticos de las izquierdas republicanas, no se pararon a pensar en las divisiones y luchas internas que las propias izquierdas estaban sufriendo, junto con la desfavorable coyuntura económica que vivía el país. Factores que acabaron culminando en el desprestigio de los anteriores gobiernos liberales y en el fortalecimiento de la derecha (Campoamor, o.c.:243-247). Fue mucho más sencillo responsabilizar a Campoamor, y con ella a todas las mujeres que ejercieron la ciudadanía, sin tan si quiera saber a ciencia cierta cuál era la intención de voto femenino⁷¹.

Sin embargo, la situación cambió en las elecciones de febrero de 1936, en las que también votaron las mujeres, y ganó el Frente Popular, sin la división de republicanos y socialistas. Un momento en el que nadie sacó a colación la participación de las mujeres ni la responsabilidad de Campoamor (Yusta, en o.c.: 115). Quien afirmó muy lúcidamente en su obra que: “la mujer no votó ni por las derechas en 1933, ni por las izquierdas en 1936; votó como el hombre por reacciones políticas nacionales, y por iguales reacciones votará, con el hombre, en un futuro, mientras el tiempo no consolide en su espíritu los hitos democráticos” (Campoamor,o.c.:244-245).

Finalmente, la diputada Campoamor tras las elecciones de 1933, quedó sola ante su grupo⁷². Acusada de haberle dado una “puñalada traperera a lo República”⁷³.

⁷¹ A propósito del voto femenino, y de la lucha de Campoamor por conseguir la ciudadanía de las mujeres, es interesante tener en cuenta la película *Clara Campoamor. La mujer olvidada*, una producción bastante fidedigna de Rtve dirigida por Laura Mañá.

Disponible en: <http://www.rtve.es/alcarta/videos/clara-campoamor-la-mujer-olvidada/clara-campoamor-mujer-olvidada/3283280/>

⁷² Al no salir elegida, Campoamor será nombrada Directora General de Beneficencia.

⁷³ Esta es la mítica frase que pronunció Indalecio Prieto cuando en 1933 las derechas, ganaron las elecciones.

Poco después acabará dimitiendo y abandonando su puesto dentro del Partido Radical. En 1938, el “pecado mortal” de Campoamor que la había llevado a luchar por los derechos y libertades de las mujeres españolas, y por una ciudadanía en igualdad de condiciones que la de sus compañeros varones, la llevará al exilio en Argentina, y posteriormente en Suiza, donde acabará sus días un 30 de abril de 1972.

1.7. El conflicto bélico estalla. ¡Hombres al frente, mujeres a la retaguardia!

Como hemos observado en líneas anteriores, la República, no puso grandes impedimentos a las mujeres, en el sentido de reafirmar las posibilidades de vivir cierta evolución personal y subjetiva, gracias a conquistas como la libre enseñanza, la participación política o las reformas del Código Civil. Una realización, que como hemos visto, se palpó en el Parlamento, y que como veremos más adelante se apreciará en el conflicto bélico civil.

No podemos comprender un proceso histórico, ni sus propias construcciones políticas, culturales e ideológicas sin recuperar la memoria histórica de la que herederas somos. Por ello, será crucial llevar a cabo, aunque sea a grandes pinceladas, una aproximación histórica al contexto de la Guerra Civil, y una relectura sobre el conflicto, para entender y conocer el papel de las miles de mujeres anónimas que la historia ha silenciado. Así como el de las importantes personalidades femeninas que, a través de su reconocimiento, permiten dotarnos de una memoria histórica rica en grandes referentes, que el discurso hegemónico se ha encargado de relegar a un segundo plano⁷⁴.

⁷⁴ Si bien es cierto que numerosas autoras se han encargado de llevar a cabo toda una recuperación de memoria histórica sobre las mujeres en el contexto de la Guerra Civil (Aguilar, 1996; Alcalde, 1976; Capel, 2007; Mangini, 1997; Nash, 1999; Nash, en Morant, 2006 y Nash y Tavera, 2003), para este trabajo, y por las dimensiones del mismo, trataremos una pequeña parte representativa que nos aproxime hacia el conflicto bélico desde una perspectiva feminista.

La problemática y tensa situación que vivía el país, previa al estallido de la Guerra Civil será determinante para entender el conflicto bélico que como bien sabemos, no surge de la noche a la mañana en el 36. El Gobierno de la República, a lo largo de su breve proclamación, vivió una serie de sabotajes por parte tanto de la derecha como de las izquierdas; conflictos que se irán acentuando progresivamente. El descontento por parte de las izquierdas con el gobierno de Lerroux, y con el sistema parlamentario republicano, empezaba a ser más evidente desde la Revolución de Asturias que tuvo lugar en octubre de 1934. La insurrección asturiana, se convirtió en todo un mito para las izquierdas molestas con las fallidas políticas republicanas. De manera que, a partir de estos momentos, la juventud española empezó a proceder al más radical de los divisionismos que fraguaría las “dos Españas”. Las izquierdas, ante la amenaza que el fascismo comenzaba a generar por España, y por toda Europa, y ante la represión vivida contra la FAI y la CNT, empezaron a organizarse. Pues no olvidemos que, además, en 1933 Hitler, subía al poder en Alemania, coincidiendo casualmente con el año en que el hijo mayor del ex dictador Primo de Rivera, también llamado José Antonio Primo de Rivera, fundaba Falange⁷⁵.

94

Ante el problemático contexto que vivía el país, en el que los atentados estaban a la orden del día y la tensión cortaba el aire que se respiraba, el gobierno convocó nuevas elecciones generales en febrero de 1936. Las terceras en cinco años y las últimas que viviría la Segunda República. En esta ocasión, la coalición que se presentaba encuadrando a la derecha de católicos, y monárquicos de manos de Gil Robles y la CEDA, fracasó frente al aclamado Frente Popular, compuesto por la unificación de las izquierdas: comunistas, republicanos de centro izquierda, socialistas, anarquistas, socialistas y la izquierda catalana. El triunfo se proclama con 257 de los 473 escaños en el parlamento, llevando de nuevo a Azaña a la presidencia. El clima vivido desde estos momentos, hasta que la guerra estallase, presagiaba la crónica de

⁷⁵ La Guerra Civil española, fue tratada como un conflicto bélico experimental para las grandes potencias europeas. Manejándose como el territorio de prueba de la armamentística que años más tarde se utilizará en la Segunda Guerra Mundial. No obstante, el 8 de agosto de 1936, las principales potencias occidentales, firmaron un pacto de no intervención, que será violado por Alemania e Italia, en apoyo al bando sublevado; mientras que la Unión Soviética, decidió intervenir de lado del Frente Popular. Sin embargo, La Internacional Comunista, conocida popularmente por su abreviatura en ruso como Komintern, para apoyar al Gobierno de la República, creó las Brigadas Internacionales, compuestas por personas voluntarias de más de cincuenta países, que decidieron dar su apoyo en el frente a la Segunda República.

una muerte anunciada. La confusión era imperante en todo el país, sobre todo en la capital y grandes ciudades de provincia, donde abundaban huelgas, manifestaciones, disturbios, peleas callejeras y asesinatos que anunciaban cada vez más una división entre dos bandos. Finalmente, el asesinato de Calvo Sotelo, supuso la excusa perfecta para pronunciar el golpe de Estado que los militares llevaban preparando meses atrás. El país entero de la “niña bonita” entró en una trágica guerra un 18 de julio de 1936. Donde el rencor acumulado entre ambos bandos se profesaba mediante odio, venganza y detenciones ilegales motivadas tanto por la envidia ideológica que determinó toda contienda civil, como por múltiples causas internas y externas, económicas, sociales, grupales y personales.

Por otra parte, que nos concierne más profundamente para este estudio, si entendemos la Guerra Civil desde una perspectiva feminista, cabría preguntarse no sólo cuál fue el papel de las mujeres durante la contienda bélica; sino también analizar de qué manera la ofensiva influiría en las vidas de las mujeres del momento. Lo interesante en este sentido, sería poder llevar a cabo un estudio sobre cómo vivió la población femenina el conflicto, a través de sus propias historias de vida y memorias. Pero como bien apunta Shirley Mangini, existe poca información al respecto, probablemente por el hecho de un posible “bloqueo psicológico”, a la par que traumático; pero también otra razón, puede ser la necesidad, en el momento, de suprimir toda la información sobre su activismo (o.c.:81). Mientras que cuando nos encontramos con testimonios, o memorias de mujeres que vivieron la guerra, no suelen ser sobre contiendas heroicas en el frente, sino sobre el impacto de la guerra en el reducido espacio personal que se construye a raíz de un conflicto bélico. Y es que, precisamente el marcado discurso tradicional de género que vivía la España republicana del momento, había polarizado todo el escenario público como un exclusivo campo de concentración y acción reservado a la masculinidad.

Atendiendo a tales aspectos, la historiadora Gómez-Ferrer, remarca que la Guerra Civil, provocó una estricta división entre la concepción del espacio público y del privado, teniendo como aspecto positivo cierta transgresión relacionada con los roles de género establecidos (o.c.:64). Al respecto, la autora se refiere a que las mujeres a lo

largo del conflicto, viven unos años de ruptura normativa en cuanto a la aparición en los espacios públicos, la vestimenta, las actitudes o las propias costumbres.

Mal que nos pese, los grandes conflictos bélicos que tuvieron lugar en la primera mitad del siglo XX, tuvieron cierta importancia decisiva para las mujeres en cuanto a la ruptura y transgresión no sólo de los espacios, sino de la concepción normativa del trabajo y de la configuración de la familia. Como vimos en el caso de la modernidad, las representaciones identitarias que de ella emanan son fruto a la par de circunstancias bélicas que rompen con los órdenes binarios establecidos. En el caso de las mujeres españolas en particular, apreciaremos cómo el conflicto bélico, por una parte, se construye como un espacio predominantemente de protagonismo masculino en el frente, mientras que las mujeres, permanecen en la retaguardia. En este aspecto, es interesante tener en cuenta que los grupos familiares nucleares normativos se fracturan para dar paso a nuevos grupos domésticos más extensos, a la par que la ausencia del varón cabeza de familia, obliga a las mujeres a ocupar espacios públicos generalmente de dominio masculino, y como consecuencia de ello, a vivir de forma más independiente (Anderson y Zinsser, o.c.: 638).

Es por ello, que también será interesante, analizar cómo la identidad femenina se trastoca o modifica a raíz de una guerra, y en relación sobre todo a la división entre lo privado y lo público que emana de ella. Para ello, y atendiendo a la falta de testimonios, más allá de los provenientes de grandes personajes femeninos partícipes en la guerra, será sobre todo interesante analizar los aspectos iconográficos que construyen los referentes identitarios de feminidad a lo largo del conflicto (Carabias, en Nash y Tavera, 2003; Nash, 1999 y Gómez Martín, en Franco Rubio, 2010). En este sentido, durante toda la Guerra Civil, tanto el bando republicano, como el nacional, llevarán a cabo la puesta en escena de una serie de imágenes publicitarias, carteles, estampas, octavillas y fanzines repletos de cierta iconografía propagandística, que funcionaba a la perfección en el imaginario de una sociedad prácticamente analfabeta.

Estas imágenes difundirán una identidad de género concreta, y además consolidada a través de la propagación social que refuerza unos códigos de conducta predeterminados como respuesta a lo que culturalmente se espera sobre la

construcción identitaria de la feminidad. No obstante, es importante tener en cuenta que las imágenes no reflejan todo el complejo universo de subjetividades ni representaciones culturales que emanan de la construcción de la feminidad, pero sí logran pautar o crear una serie de referentes determinados⁷⁶.

En cuanto a las mujeres se refiere, partiremos de la premisa de que ambos bandos, en un principio, incorporaron la imagen femenina desde una propagandística específica. Estas imágenes, inicialmente, aparecieron proyectadas con códigos visuales iconográficos que atribuían roles muy distintos a la feminidad republicana y a la fascista; pero finalmente todas confinaban en el mismo estereotipo relegado a la domesticidad y a la maternidad, con origen en el conocido modelo del “ángel del hogar”. Empezaremos por examinar el desarrollo de la iconografía propagandística en la zona republicana, precisamente por sufrir ciertas modificaciones evolutivas que culminaron en la representación de imágenes tradicionales de la feminidad, que nada tienen que ver con los postulados ideológicos de los que en un primer momento presumía la “niña bonita”.

97

1.7.1. Milicianas. El referente identitario de la heroicidad compartida

El primero de los modelos que aparece, entrado ya el año 1936, pero a su vez de escasa duración, será el llamado de *corte rupturista*, o de *heroicidad compartida* (Carabias, en o.c.:231)⁷⁷.

Nos referimos, a la imagen de la miliciana, que de alguna manera relata la llamada masiva por parte del gobierno republicano, y de las distintas fuerzas políticas y

⁷⁶ Tengamos en cuenta que el sentido y objetivo con el que estudiaremos códigos de representación visual a lo largo de este trabajo, responderá a la utilización de éstos como imágenes referentes, que no tienen por qué responder necesariamente al reflejo de una sociedad, sino a lo que se espera obtener de ella.

⁷⁷ Modelo de escasa duración o por lo menos de escasa legitimidad popular, porque en otoño de 1936, Largo Caballero, reorganizó el modelo del Ejército Popular de tal manera que propuso a las mujeres que volviesen a la retaguardia con el fin de disponer de un ejército más eficaz (Folguera, en Garrido, o.c.:521). Aunque si bien es verdad, que la figura de la miliciana en un primer momento se convirtió en el símbolo iconográfico más fuerte de la movilización del pueblo español frente a la lucha contra el fascismo, a comienzos de 1937 el número de mujeres en el frente había descendido drásticamente.

sindicatos a la participación activa de las mujeres en el conflicto. En un primer momento, se fomentó la presencia de las mujeres en la acción bélica y en las diferentes necesidades vividas en el frente, donde llevaron a cabo tareas muy diversas: desde la fabricación de armas y explosivos, hasta la participación en cuerpos especializados como servicios motorizados, correos, información política, espionaje,



Ilustración 20. Cartel publicitario, *Les milicies us necessiten!*, 1936

atención al servicio de ambulancias, atención a heridos, abastecimiento de las tropas etc. (Folguera, en Garrido, o.c.:520).

De este modo, se llevó a cabo toda una campaña de enrolamiento de mujeres a la guerra. Desde la que se lanzaron consignas por todas las ciudades y misivas de alistamiento. Se empapelaron las calles de carteles publicitarios en los que la figura de la miliciana, se convertía en el gran referente femenino de lucha combativa del

momento. El llamamiento, iba dirigido fundamentalmente a mujeres con pensamiento crítico y político, anarquistas, socialistas, miembros de Mujeres Libres, de Juventudes Sociales Unificadas (JSU), y de UGT y CNT; así como aquellas consideradas comunistas, a pesar de que el Partido Comunista no desease la incorporación de las mujeres al frente, lanzando el lema de *¡hombres al frente, mujeres a la retaguardia!*

No obstante, en un primer momento de la guerra, la subversiva imagen de la miliciana, y el llamamiento de las mujeres a incorporarse a la lucha antifascista en el frente, adquirió una inédita condición social que, además aparecía legitimada por medio de un nuevo imaginario colectivo de renovación de los prototipos tradicionales de feminidad. Ciertamente, este arquetipo identitario respondió a un importante hecho que suponía la ruptura con el tradicional confinamiento de las mujeres al paradigma del “ángel del hogar”⁷⁸.

⁷⁸ Un ejemplo de la presencia de mujeres en el frente, y su responsabilidad como milicianas en estos primeros momentos de la guerra, es la acción llevada a cabo por Aurora Arnaiz, miembro del Comité del ejecutivo de las

En cuanto a los códigos visuales, y al mensaje de codificación iconográfica en la figura de la miliciana, veremos cómo responde a la representación de una imagen configurada siempre en un primer plano, donde la figura femenina es la protagonista, y no de cualquier manera. La miliciana es joven, activa, fuerte, estilizada, independiente, competitiva, segura de sí misma, emancipada y con carácter. Que además de protagonizar un papel decisivo en la

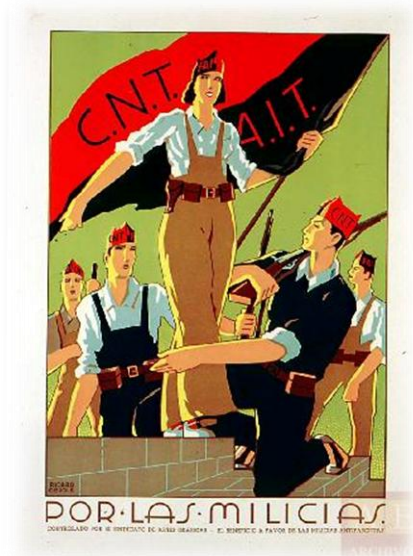


Ilustración 21. Cartel publicitario, *Por las Milicias*, 1936

contienda contra el fascismo, transgrede los simbolismos de la feminidad, vistiendo con mono, o pantalones, empuña un fusil, o los símbolos que se correspondan con su ideología política. Aparece representada de forma totalmente masculinizada, porque todos sus esfuerzos, y su vida se estaban sumando a una causa, nos guste o no, mayoritariamente masculina, por la que lucha junto con su compañero varón⁷⁹.

99

Este tipo de iconografía, fue utilizado con un intencionado mensaje estratégico; que por una parte invitaba a las mujeres a sumarse a la causa ideológica del Frente Popular, resaltando la responsabilidad y conciencia política y de género por la lucha de la emancipación entre algunas mujeres. Mientras que, por otra parte, el mensaje no dejaba de presentar a “la mujer” como si se tratase de un símbolo más que incluso había llegado a unirse a la lucha contra el fascismo (Gómez-Ferrer, o.c.:65).

La miliciana supuso en este aspecto de la cartelería, la personificación bélica que acabaría convirtiéndose en el símbolo de la revolución. A través de ella, la

Juventudes Socialistas Unificadas (JSU), quien organizó la primera columna que se enfrentó en el Alto de los Leones al ejército de Mola (Anderson y Zinsser, o.c.: 639).

⁷⁹ Descodificar este tipo de imagen referente utilizada durante la Guerra Civil, no es baladí, puesto que a través de su interpretación cultural, observamos que los símbolos empleados en la iconografía de “la miliciana”, interpretan una serie de procesos y cambios en la estructura de las relaciones de género. Un ejemplo concreto de ello, es la transgresión a la hora de utilizar pantalones; ya que como hemos visto a través de la imagen de la mujer moderna, el pantalón supuso una prenda subversiva y rupturista de la que en un primer momento sólo disponían de ella las mujeres denigradas al trabajo de las fábricas, para posteriormente convertirse en el icono de liberación utilizado por Chanel. En el caso de las milicianas españolas, probablemente el pantalón supusiese uno de los mayores grados de transgresión estética de sus vidas, principalmente por representar el símbolo más gráfico de la ocupación del espacio público y del desafío a la tradicional condición femenina.

codificación de mensajes que representaban la tradicional domesticidad, dejó de tomarse como referente para instalar una alternativa de mujer combativa, cuya presencia, sería determinante en la reorganización social de la guerra. No obstante, la afluencia de mujeres en el frente no fue mayoritaria. Pues agrupaciones como Mujeres Libres y la AMA, rechazaron su incorporación al frente de guerra como vía de movilización antifascista (Nash, en Morant, o.c.:142). De manera que, las alistadas serán sobre todo mujeres jóvenes, convencidas de su compromiso con la causa antifascista, y con la necesidad de implicar una estructura novedosa en las relaciones de género que rompiese con el binarismo de lo público y lo privado.



Ilustración 22. Milicianas, fotografía de Robert Capa, 1936

Sin embargo, y a pesar de que las mujeres ocupasen las calles con un fusil a la espalda, y empuñándolo en el frente, esta imagen, no supuso el referente iconográfico que triunfó ante los modelos de feminidad exigidos desde las izquierdas.

En este sentido, nos referiremos al hecho de que la imagen combativa de la miliciana, supuso un referente transgresor que incomodaba y provocaba porque asumía la consideración de ser vinculada a un papel hegemonícamente masculino. Y su objetivo principal, no lo olvidemos, consistía en instrumentalizar a las mujeres en el confín bélico. Una contienda en la que el antifascismo se construyó como una lucha identificada a la masculinidad, en la que como decíamos anteriormente, ¡incluso las mujeres eran partícipes!⁸⁰.

⁸⁰ Cabe aclarar que las imágenes propagandísticas de la figura de la miliciana, publicitadas durante la guerra, como observa Nash en los respectivos trabajos consultados, responden a códigos visuales contruidos desde la masculinidad con un tono elevadamente militarizado, e incluso idealizado, que poco tiene en común con los documentos fotográficos de las mujeres milicianas de la época. Donde, al igual que con los carteles o propaganda realizada desde organizaciones de mujeres, se observa que la construcción de la identidad femenina mediante la imagen publicitaria se centra más en su dignificación como sujeto político, y no en ser tratada como una alegoría de la revolución.

Harto es sabido, que además en el frente, los compañeros varones no siempre trataron a las milicianas como iguales en las actividades que diariamente se llevaban a cabo. Así es como en ocasiones, muchas de ellas fueron destinadas a cumplir con las funciones auxiliares de aprovisionamiento, administración, cocina, sanidad, lavandería, limpieza, labores que en definitiva seguían encuadrándose en los roles tradicionales de la feminidad.

Observamos cómo progresivamente, las revolucionarias milicianas serán obligadas a ir cediendo sus armas para dejarlas en manos de sus compañeros, y así proceder a ocupar las tradicionales “funciones de su sexo”, relegadas en este caso a la auténtica heroicidad de la retaguardia, ejerciendo como “madres combativas” (Nash, o.c.:99)⁸¹. No obstante, es verdaderamente significativo el único consenso unitario que se produjo durante la Guerra Civil, donde las propias izquierdas, apoyadas por el Primer Ministro Socialista Largo Caballero, llegaron a acordar la obligación de las mujeres a retirarse a la retaguardia. Curiosamente, ante este mandato las organizaciones y agrupaciones antifascistas de mujeres no se manifestaron, e incluso sorprendentemente, estaban de acuerdo con la idea de que la retaguardia era el mejor lugar de acción para las mujeres durante la guerra (Ídem: 155)⁸². Tampoco el programa de retirada a la retaguardia de las mujeres, en ningún momento se justificó alegando incapacidades biológicas y esencialistas, pero sí a la prioridad de disponer en el frente de personal con formación militar y con conocimiento sobre municiones armamentísticas. De todos modos, cabe mencionar la falta de compromiso por parte de los camaradas varones, reacios a enseñarles a sus compañeras a empuñar tan siquiera un fusil (Nash, en Morant, o.c.:145-146).

⁸¹ Como veremos más adelante, la imagen de “madre combativa”, no sólo estará relacionada con la maternidad y la crianza, sino también con actitudes propias de la identidad relacional femenina como son los cuidados, o ciertas labores vinculadas a la división sexual del trabajo, reguladas siempre desde la invisibilidad de la domesticidad.

⁸² Las diferentes organizaciones de las que hablamos, fundamentalmente la AMA y Mujeres Libres, se vincularon abiertamente al movimiento pacifista internacional, por ello, no estuvieron de acuerdo con la participación militarizada de las mujeres en el frente. Consideraron que defendían la idea de que las mujeres no hacían la guerra, pero sí defendían unos ideales que consideraban que el fascismo les estuviese arrebatando. De ahí el posicionamiento de las mujeres en la retaguardia. No obstante, siempre fue respetada la decisión de que algunas mujeres se alistasen como milicianas. En este aspecto, Federica Montseny en 1938, en un discurso en la sede de Mujeres Libres, afirmó que “las mujeres eran pacifistas por temperamento”, ratificando así la idea esencialista, de que el amor maternal negaba cualquier tipo de belicosidad en la identidad femenina (Nash, o.c.:158).

Estos rápidos acontecimientos, desarrollados desde el comienzo de la guerra, hasta octubre de 1936, supusieron un paso atrás respecto a los avances conseguidos en el frente por la emancipación, insinuando incluso una renegociación de las relaciones de poder entre los sexos⁸³. A partir de este momento en el que finaliza el auge de la imagen de la miliciana, y hasta el final de la guerra, la feminidad en el frente se trasladó para alegorizarse como maternidad. Y así, desde una perspectiva paternalista y proteccionista, las mujeres pasarían a defender desde la retaguardia los ideales de la revolución, y el duro trabajo que los compañeros, varones, día a día vivían en las trincheras. No fue muy difícil conseguir que este modelo volviese a funcionar en el imaginario colectivo de una sociedad, en la que, a pesar de vivir la democracia y sus modernizadores aires, no había pasado página a la férrea tradicionalidad. Por ello, las mujeres que ejerciesen o no la maternidad biológica, automáticamente se convirtieron en madres en potencia de toda una nación, pasando a considerarse como la parte activa que representaba la mejor defensa y justificación de los ideales que se jugaban en el frente.

1.7.2. La maternidad como heroicidad abnegada

Siguiendo las aportaciones de Mónica Carabias (en Nash y Tavera, o.c.:233), este referente denominado *modelo matriarcal* o de *heroicidad abnegada* suponía la supresión del anterior referente rupturista, representante de la conciencia de género que analizábamos en líneas anteriores. Tengamos además en cuenta la presión ejercida por parte de ciertas fuerzas políticas, como fue el caso del Partido Comunista, desde el que se lanzó el famoso lema que ordenaba a las mujeres a la retaguardia. En este aspecto, las imágenes que responden a este modelo propagandístico de maternidad, se basaron en códigos visuales que retomaban la iconografía mariana, sin olvidar que, además, constituían una paradoja política e ideológica intencionada. El mensaje tanto simbólico como subliminal de estas figuras revelaba el sacrificio, la

⁸³ Es imprescindible tener en cuenta que mayo de 1937 supuso la derrota anarquista, significando la desaparición gradual de las milicias, y con ellas la figura combativa de la miliciana, que en ocasiones seguía resistiendo en el frente a pesar de los mandatos hacia la retaguardia.

obligación, la resignación y la abnegación que toda “buena madre” había de demostrar tanto a su prole, como a toda la sociedad.

Es evidente que, estas imágenes representaron un giro radical sobre el mensaje de género lanzado a las mujeres durante la guerra; ya que en un primer momento pasaron de ser llamadas a alistarse como heroicas milicianas, para posteriormente verse obligadas a abandonar los espacios públicos que con tanto ahínco se habían combatido.

En este caso de retroceso, al espacio doméstico se le comienza a considerar como la retaguardia combativa que, desde una perspectiva feminista, son claros los mensajes que representa. Por una parte, el interés de la masculinidad de apropiarse los méritos y victorias obtenidos en el frente, perpetuando así una vez más el retorno a la división sexual del trabajo mediante tareas o labores asignadas en razón del sexo. Y por otra parte, era claro el objetivo de expulsar a las mujeres de los espacios públicos, con la finalidad de recalcar las diferencias sexuales desde la invisibilización en el frente. Pero no conformes con todo esto, la excusa que se utilizó para relegar a las mujeres a la domesticidad, fue desde la propuesta que lo camuflaba como una estrategia

“políticamente combativa”. Es decir, desde el modelo de la *heroicidad abnegada* los cuidados de la prole en la retaguardia cobraban una importancia vital para el “progreso” de la causa; pues desde la maternidad y la crianza, aparte de lanzar un mandato de género, se aseguró que ésta sería la mejor manera de combatir por los valores de la futura España republicana.



Ilustración 23. Cartel publicitario, *¡Defiende a tu hijo!*, 1938

Ahora bien, las imágenes que se corresponden con este modelo, bien podrían relacionarse con la iconografía utilizada para representar cualquier virgen

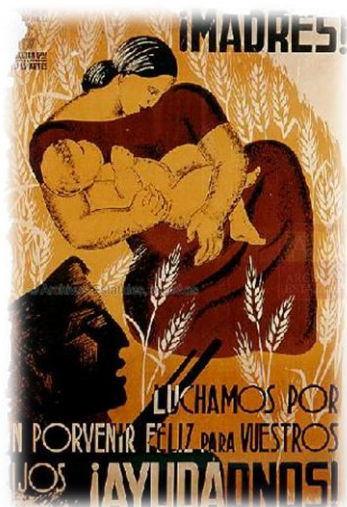


Ilustración 24. Cartel publicitario, *¡Madres! Luchamos por un porvenir feliz para vuestros hijos ¡ayudadnos!*, 1937

galactotrofusa que empezó a expandirse ya entrado el Renacimiento⁸⁴. Apreciaremos a partir de este momento composiciones donde las mujeres, de cierta madurez, bien aparecen representadas como madres, bien como cuidadoras o como enfermeras. Pero en todo caso, el imaginario propagandístico utilizaba códigos visuales que se correspondían con los roles de feminidad atribuidos por cuestión de género. Madres dolorosas y sufrientes que aparecen a su vez representadas desde la abnegación más heroica en un primer plano, siguiendo composiciones piramidales, que claramente se corresponden con vírgenes de la

leche, y con piadosas madonas al estilo de Miguel Ángel (Gómez Martín, en Franco Rubio, o.c.:381). El objetivo de estas imágenes, era llegar a convertirlas en horma, y por ello se acaba produciendo el traslado de un símbolo iconográfico a un icono propagandístico, cuyo objetivo residía en intensificar la idea de relegar a las mujeres a un carácter identitario relacional, donde el único protagonismo que adquieren es el valor de cuidar los hijos de una patria herida, por una buena causa que les llevaría a la gloria de la salvación republicana⁸⁵.

El mensaje, sin duda alguna, nos devuelve al misticismo de la maternidad como construcción



Ilustración 25. Cartel publicitario, *Lo mejor para evitar la muerte de los niños de pecho es la leche de la madre*, 1937

⁸⁴ También conocida como la *Virgo lactans*, en latín, o *Virgen de la leche*.

⁸⁵ No obstante, hablamos de un modelo propagandístico construido en torno al Gobierno Republicano, de todos modos, los valores que de él emanaban, serían los mismos que se expondrían desde el bando nacional. De manera que los carteles publicitarios que representan el modelo de *heroicidad abnegada* en las mujeres, podrían corresponderse con ambos bandos por plasmar valores tradicionales de feminidad que, seguían aun anquilosados en la cultura de la sociedad española del momento.

simbólica portadora de vida y de valores, que residían bajo la responsabilidad de la feminidad, en la que se garantiza la seguridad y la protección de toda una nación. Estas mujeres, aparecían representadas como madres anónimas, esencialmente necesarias, figuras fuertes, reproductoras y cuidadoras, dolorosas y doloridas abnegadas, defensoras que, además, debieran aceptar ante todo el compromiso con la democrática España republicana⁸⁶.

Esta imagen de mujer, en un contexto bélico funciona a la perfección por representar la alegoría de la vida, de la fertilidad, de la abundancia y del carácter fructífero que toda nación anhela para su población, convirtiendo a todas las madres, en una simbiosis simbólica con la “madre patria”. Por otra parte, es claro que estas imágenes, fueron también utilizadas desde la creencia en una supuesta identidad, que se pensaba como instintiva. El mandato de maternidad en este tipo de propagandística, no sólo creaba un referente identitario de responsabilidad patriótica y moral para las mujeres, sino que también se convertía en la personificación de la nación, que logra conmover a todos sus vástagos mediante su sacrificio y sufrimiento esperanzador. Además, otro de los recursos a los que apelaban este tipo de poderosas imágenes maternas, era a la solidaridad internacional para con el pueblo español.

Pensemos que, todo individuo, bien sea hombre o mujer, se siente representado por este tipo de figuras simbólicas, porque si algo nos une como seres humanos, es haber nacido de mujer. Por ello, perturban socialmente, conmueven y



Ilustración 26. Cartel publicitario del POUM, *¡Criminales!*, 1936

⁸⁶ Una de las estrategias electorales de todos los partidos políticos, bien fuesen de izquierdas o de derechas, a partir de 1931 cuando las mujeres obtuvieron el sufragio, fue utilizar el símbolo de la maternidad como veneración y exaltación de las mujeres desde la propaganda electoral, para así, atraerlas a los diferentes partidos. Es decir, seguía vigente a pesar de la ideología progresista, la consagración de las mujeres a la maternidad como si de un binomio ontológico se tratase en la identidad femenina de la España Republicana.

generan una presión de responsabilidades identitarias en la población femenina. A su vez estas imágenes, refuerzan estereotipos y modelos de género que, construyen importantes mecanismos de control social, como en este caso supuso la renovación del arquetipo femenino convencional del “ángel del hogar”. No obstante, la politización de estas imágenes también encerraría una serie de códigos paradójicos, ya que por una parte se llamaba a las mujeres a fortalecer su función maternal mediante el sacrificio, y el cuidado de sus vástagos arriesgando incluso sus propias vidas, para posteriormente “donar” a sus hijos a la causa de la guerra en las trincheras (Nash, o.c.: 100-101). La maternidad combativa se construyó como un modelo identitario para involucrar a las mujeres en la guerra, concebido además como una tarea revolucionaria desde la que se lograría construir un futuro mejor. Y todo ello, gracias a las mujeres que, mediante sus maternidades, biológicas o no, pero desde la puesta en práctica de una serie de “sentimientos maternales”, sacrificaban su vida por cuidar y educar en valores a toda una nación. Y lo más glorificador de todo, otorgaban a sus hijos en sacrificio por los valores antifascistas de la España democrática, como si se tratase del más supremo deber de sus identidades⁸⁷.

106

Si bien es verdad que estos dos modelos son los que predominaron en cuanto a los mandatos de género que se establecieron durante la Guerra Civil, no son por ello menos interesantes, las representaciones que se bifurcan de la imagen de la mujer miliciana y de la mujer madre. Con ello me referiré al ideal de mujer que desde la retaguardia trabajaba para abastecer al frente, y a la mujer en situación de prostitución, representada como el mayor de los males que podía tentar al soldado en las trincheras.

1.7.3. Portadoras del “mal venéreo”

A través de esta representación, observamos cómo la cercanía a la muerte, justificaba la “hipersexualización” del soldado en el frente, construyéndolo como un

⁸⁷ No olvidemos que este tipo de modelo identitario fue utilizado de la misma manera, y con la misma intencionalidad por los dos bandos.

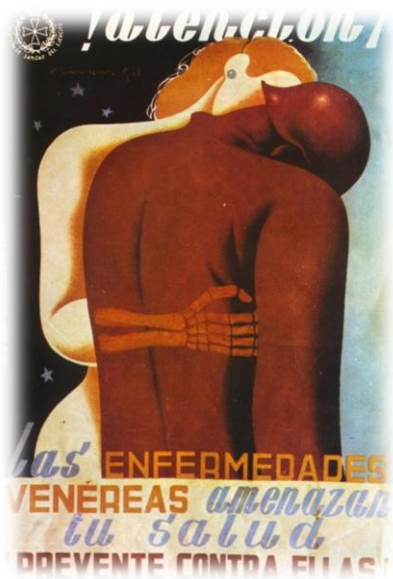


Ilustración 27. Cartel publicitario republicano, *¡Atención! Las enfermedades venéreas amenazan tu salud. Prevente contra ellas*, 1937

sujeto víctima de una serie de instintos sexuales voraces y depravados, que salían a la luz más que nunca, justificándose bajo el horror de la situación que les acechaba. En este sentido, se justifica el deseo sexual masculino, incontrolable, como una defensa del urgente afán de las milicias por subirles la moral a una serie de soldados desmotivados por la guerra. De manera que el intercambio sexual con mujeres prostitutas, se construye como un producto que llena de vida y de bienestar a los combatientes desmoralizados, que únicamente buscaban aferrarse a la vida.

Nos encontramos ante un contexto de justificación moral, donde la ética revolucionaria, no se concebía demasiado diferente a la doble moral burguesa. Ante tales aspectos, la propaganda lanzada socialmente, respondería al paradigma del soldado indefenso que sucumbía a la necesidad de satisfacer sus más primarios deseos.

Ahora bien, si la figura del soldado era tratada como víctima, la de la mujer prostituida, pasará a ser tratada como la de la pecadora que tienta al varón indefenso en situación de vulnerabilidad. En este sentido, observamos cómo se produce un giro propagandístico en el modo de representar el papel de las mujeres en la guerra. Donde en un primer momento, fueron llamadas masivamente a filas como milicianas, y tratadas como iguales, valoradas por transgredir el género y haberse integrado en el frente para defender, “como hombres”, la lucha antifascista. Mientras que posteriormente el trato que recibió la imagen de las mujeres en la publicidad, será el de la criminalización como prostitutas portadoras del “mal venéreo”. Mujeres que, en este caso, se comportaban “como



Ilustración 28. Cartel publicitario republicano, *Evita las enfermedades venéreas. Tan peligrosas como las balas enemigas*, 1936-39

mujeres”, alimentando y colmando el apetito sexual de las dos Españas, con una presencia en el frente que se encontraba totalmente desautorizada.

Ellas simbolizaron el reflejo de la doble moral masculina, “metaestable” y aplicable a los dos bandos; eran quienes amenazaban las buenas costumbres, y la salud del íntegro soldado introduciendo el caos y la enfermedad. Y a consecuencia de ello, la imagen heroica y rupturista de la mujer miliciana en el frente, comenzó a desaparecer desde el otoño de 1936 para evitar “males mayores”. Si bien es verdad que las enfermedades venéreas asolaban las trincheras en el año 1937, supuso una más de las justificaciones utilizadas para mandar a las mujeres a la retaguardia, llegando incluso a equiparar la figura de la miliciana con la de la prostituta.

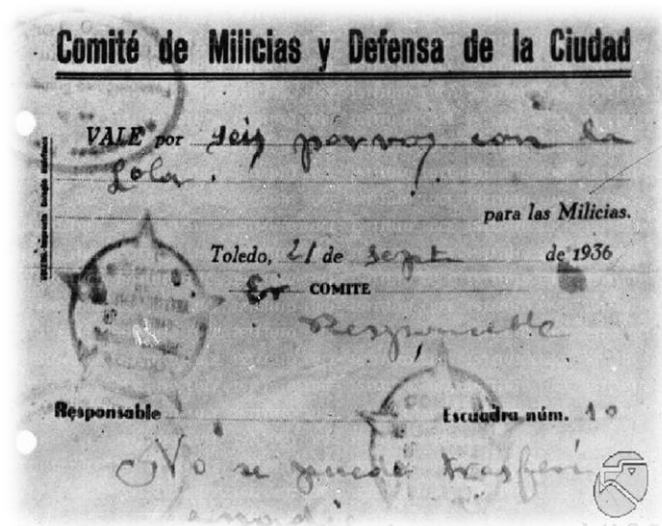


Ilustración 29. Vale por “seis porros con la Lola”, emitido por el Comité de Milicias y Defensa de la Ciudad de Toledo, 1936

Ahora bien, probablemente la propagación de tales enfermedades pudo haberse debido al extraordinario auge que desde las milicias se promulgaba con la excusa de soportar mejor las condiciones del frente. En este aspecto, Nash (Ídem: 171) apunta lógicamente al hecho de que probablemente la

prostitución tuviese más auge en la retaguardia que en el frente, ya que así los soldados podrían aprovechar de sus momentos de permiso para disfrutar del comercio sexual.

No obstante, organizaciones de mujeres antifascistas, como Mujeres Libres, denunció la práctica de la prostitución, intentando desarrollar la puesta en marcha de los “liberatorios de prostitución” como centros de rehabilitación en el que concienciar a los milicianos, y ofrecer una educación a las mujeres prostituidas en el frente (Nash, en Moran, o.c.:147).

1.7.4. Trabajadoras combativas

Observamos cómo progresivamente, del reclamo como milicianas, las mujeres pasarán a ser culpabilizadas por ejercer la prostitución entre trincheras, aprovechándose de las necesidades masculinas. Bajo estos pretextos, serán llamadas a la imperativa y politizada maternidad que analizábamos en líneas anteriores, junto con el trabajo en la retaguardia. Era de esperar que en una sociedad agarrotada a la tradición y construida bajo la división sexual del trabajo, que la presencia de las mujeres en el frente, con el tiempo, fuese incomodando al protagonismo patriarcal. Las milicianas, que en un principio fueron tan reclamadas a luchar contra el fascismo, poco a poco pasaron de ser protagonistas heroicas de la revolución, para ocupar los puestos de retaguardia que sus compañeros, esposos, padres, amigos, hijos o maridos, heroicamente habían abandonado al alistarse en las primeras líneas del frente. Espacios que, desde el androcentrismo imperante, por estar ubicados en el escenario de la retaguardia, se consideraron menos visibles a la hora de atribuirse la heroicidad de la victoria. Pero debemos entender esta llamada masiva de las mujeres a ocupar la esfera laboral como un arma de doble filo.

En un contexto en el que el ascenso de las tropas nacionales a medida que avanzaba la guerra se fue convirtiendo en imparable, el trabajo en la retaguardia era totalmente necesario para sostener los esfuerzos bélicos en el frente. El funcionamiento de las fábricas de munición, de los hospitales, de los talleres textiles y de las industrias no podía paralizarse. Ante este contexto se encontraban las mujeres de la España Republicana, con la misma problemática que se vivió en el conflicto de la Primera Guerra Mundial. Se había producido un gran desplazamiento de mano de obra masculina al frente, de modo que tuvieron que ser ellas quienes se hiciesen cargo de los trabajos que, con anterioridad ocupaban los varones. De manera que muchas miles de mujeres, llamadas a ser “soldados de la retaguardia”, vieron en el reclamo a la cooperación, no sólo una necesidad para avanzar en la lucha contra el fascismo, sino también un aliciente con el que colaborar justamente con la causa; además del estímulo para poder aprender un oficio, mantenerse a sí mismas y a sus familias, y



Ilustración 30. Cartel publicitario de P.S.U. y U.G.T., *Dones! Treballeu*, 1936-1939

romper con la férrea división sexual del trabajo. A pesar de que al mismo tiempo se estuviese habilitando una clara división sexual del esfuerzo por la lucha en la contienda bélica.

Sin embargo, las cosas no fueron tan sencillas, como bien expone Mary Nash (en Morant, o.c.:138), las mujeres en general carecían de la formación profesional y de los conocimientos adecuados para llevar a cabo ciertos empleos que hasta el momento

habían sido desarrollados exclusivamente por hombres.

Ahora bien, las frecuentes quejas no facilitaron la colaboración por parte de los sindicatos y trabajadores cualificados. Y todo ello, como respuesta a una serie de reticencias, producto de la tradicionalidad que vinculaba a las mujeres exclusivamente al trabajo doméstico y a la crianza. De modo que los mensajes de reclamo publicitarios para las mujeres, llegaban a ser totalmente contradictorios con lo que muchas de ellas se topaban en la retaguardia. Las mujeres fueron llamadas a ocupar puestos laborales estereotipadamente masculinos, donde de nuevo, nos volvemos a encontrar con esa idea de que durante la guerra los espacios públicos y privados se transgreden a favor de la igualdad. Nada más lejano a la realidad, ya que en determinados sectores industriales y sobre todo en los armamentísticos, se produjo una fuerte discriminación salarial, que llevó a la perpetua segregación ocupacional que mandaría a las mujeres a ocupar aquellos trabajos más aptos a sus capacidades. Es por ello, que nos encontramos fundamentalmente con imágenes de mujeres costureras, cuidadoras, maestras y



Ilustración 31. Cartel publicitario, Sector Sur, *La mujer también quiere ganar la guerra, ayudémosla*, 1936-1939

enfermeras. Sin embargo, en las zonas rurales, las necesidades del campo se anteponían, y no se contempló esa división de roles en el trabajo, y las mujeres se siguieron haciendo cargo de los trabajos agrarios.

Para las mujeres del momento que decidieron participar trabajando activamente en la retaguardia, esta serie de trabajos admitieron, por una parte, la oportunidad de formarse profesionalmente, e integrarse en el mercado laboral. Mientras que por otra parte, consideraron que el trabajo asalariado les permitiría la tan esperada emancipación que les reportaría a una vida de independencia económica. Pese a todo, bien es sabido que en muchas ocasiones la gran parte de los trabajos que las mujeres desarrollaron en la retaguardia, fueron considerados colaboraciones altruistas que no llegaron ni tan siquiera a remunerarse. También es interesante tener en cuenta cómo a raíz de este tipo de implicaciones de miles de mujeres, que se movilizaron compaginando sus trabajos domésticos, con el auxilio y desempeño activo en la retaguardia, se llevó a cabo cierto cambio de valoración social respecto a la consideración de la imagen e identidad femenina (Ídem:141).

111

1.7.5. El bando nacional y la maternidad patria

Mientras esto ocurría en las zonas republicanas, donde hemos observado el protagonismo de la cartelería, debemos añadir que, la mayor parte de estudios sobre propaganda y publicidad durante la Guerra Civil, se centran fundamentalmente en el Frente Popular, principalmente por ser más numerosos, y más innovadores en cuanto a la puesta en escena ideológica y a la representación estético-artística se refiere. Ciertamente es que, la izquierda, le otorgó mayor importancia a la propagandística sociopolítica que el bando nacional. Al igual que representó con una pasión irreconocible, la lucha por la libertad, inspirándose para ello en el estilo propagandístico utilizado durante la Revolución Rusa de 1917. El bando republicano llegó a utilizar la iconografía publicitaria como una potente arma política de difusión y sensibilización, que llegó a proyectarse con una eficacia masiva, ya que la estrategia se

centró en dirigir sus imágenes a una población mayoritariamente analfabeta. Una cuestión que también veremos reflejada en la manera de tratar las imágenes desde el bando nacional.

Sin embargo, en el caso que nos toca desarrollar respecto a la propagandística de la España sublevada, en relación a los carteles, encontraremos que son minoritarios los que se dirigieron exclusivamente a las mujeres. De manera que desde la ausencia intencionada se evidencia la invisibilización y falta de protagonismo femenino desde la ideología del bando sublevado. Por otra parte, también es interesante destacar que el bando nacional, no destinó tanto esfuerzo como el republicano en la proyección de imágenes que sensibilicen a la población, sino que más bien optó por la radiodifusión como elemento comunicativo con la finalidad de no dejar ningún margen a la libre interpretación (Flores, en Nash y Tavera, o.c.:210).

A pesar de que la producción publicitaria en las que se vea reflejada la imagen de “la mujer” sea escasa, nos encontraremos con una representación de la feminidad que, en algunos aspectos, tiene ciertas conexiones con el mensaje que desde el bando republicano se desarrolló sobre la iconografía de la “madre combativa”. En este sentido nos referimos a una identidad de género concreta: la maternidad. Desde la cual, y más allá del contenido ideológico que representase, se llamó a las mujeres de las dos Españas a participar en la contienda mediante la misma implicación. En

ocasiones llegando al punto de apreciar cierta dificultad a la hora de catalogar a qué bando van dirigidas las imágenes referidas a las mujeres. Sin embargo, es evidente que la tendencia estética del bando nacional se basó en un claro estilo de influencias fascistas y alemanas, mezcladas a la par con pinceladas de connotaciones religiosas que marcaban sus referentes.



Ilustración 32. Cartel publicitario de Auxilio Social, *Por la madre y el hijo. Por una España mejor*, 1937

En este aspecto, los símbolos representativos que caracterizaron la iconografía franquista fueron, además de las cruces tradicionales, el yugo, las flechas, la bandera nacional, y signos imperiales que revierten a la España de los Reyes Católicos. En cuanto a la imagen femenina, o el reclamo que se hace de ella, se proyectó sobre todo desde la tradicionalidad que inspiraba el modelo del “ángel del hogar”, que como veíamos, el bando republicano también había manejado. Ahora bien, el mandato que observamos en este aspecto, es de fuertes *madonas* imperialistas, rígidas, alegres o incluso sin expresión subjetiva de ningún tipo, que de nuevo se convierten en

referentes combativos por Dios y por la patria.

Hogareñas, y sacrificadas, pero sin participar activamente en la lucha, las mujeres de la España sublevada, deberán cumplir la sagrada misión de su bello sexo proporcionando jóvenes adeptos a la nueva y gloriosa España.



Ilustración 33. Cartel publicitario de Renovación Española, *Ni un niño sin albergue, ni una madre sin pan*, 1936-39

Es interesante, sobre todo, observar cómo este tipo de imágenes comenzaron a construirse tímidamente durante los últimos años de la guerra, para más tarde expandirse de forma generalizada a través de publicaciones como *Y. Revista para la mujer*⁸⁸.

Una fuente de referencia que se encargó de imponer un icono, símbolo y arquetipo tradicional femenino

construido por los hombres falangistas para que las mujeres de la nueva patria respondiesen a las necesidades exigidas por el bando sublevado, desde bien entrada la contienda bélica (Ruiz Franco y Rubio, en Nash y Tavera, o.c.). Este modelo, fue el que ganó finalmente la guerra, y con él se impondría una imagen de regresión femenina que perduró fundamentalmente durante toda la represión de la posguerra.

⁸⁸ *Y. Revista para la mujer*, presentó sus primeras publicaciones en 1938. Fue la única publicación femenina falangista durante los años de la guerra. Como veremos más adelante, y junto con revistas del mismo formato que, como *Medina* se publicaron durante la posguerra, se convertiría en la prensa referente de la “nueva mujer española” que de forma politizada apelaba al orden moral que reconstruía la “nueva España”. En este aspecto, es fundamental la consulta bibliográfica de la tesis doctoral de Carabias (2003).

Hemos analizado cómo desde la historiografía y desde los diferentes estudios como los de Mary Nash, pioneros en el momento de su investigación, constatan la importancia del papel de las mujeres en la Guerra Civil española. En esta línea, y para este trabajo, nos hemos centrado fundamentalmente en la situación extrema que provocó un conflicto bélico en las relaciones de género; junto con los cambios, modificaciones simbólicas y referentes que suscita una guerra a la hora de construir la identidad femenina. Donde, por una parte, hemos observado que, en la zona republicana, en un primer momento, se da pie a una pluralidad identitaria, para posteriormente acabar culminando en un modelo que comparte raíces con el mandato unitario propuesto por el bando sublevado, construido desde la sujeción a la jerarquía patriarcal. Pero, lo más interesante de todo este aspecto, es que hemos observado consignas similares para dos referentes de mujeres opuestas y confrontadas ideológicamente, que nos ayudan a reconocer lo que supuso la guerra en ambos bandos. Además, lo realmente curioso es que, a través de estos referentes contrarios, el mandato identitario del que parte su construcción de la feminidad es exactamente el mismo: la maternidad.

114

A pesar de este radical punto en común que unía a las mujeres de las dos Españas, existen ciertas diferencias y connotaciones que afirmaban la pluralidad en la resistencia antifascista. Donde como hemos visto, las mujeres se concibieron como individuos que no respondían a una identidad unitaria, al menos a priori. Fueron tratadas como sujetos clave para la supervivencia de la población civil durante la guerra, a través de su papel real y simbólico. Pues no olvidemos, que, al estallar el conflicto, miles de hombres murieron, desaparecieron o se ausentaron. Mientras que, las mujeres no sólo continuaron cumpliendo con sus funciones tradicionales vinculadas a la maternidad y la domesticidad; sino que también asumieron la responsabilidad de suministrar de todo tipo de medio básico de subsistencia a la familia, convirtiéndose en los núcleos del sustento, y supervivencia de la población civil en la resistencia. La experiencia de sobrevivir a la guerra, y de transgredir las funciones tradicionales que residían en la domesticidad, cuestionaba todos y cada uno de los mandatos propagandísticos destinados a las mujeres. Teniendo en cuenta que, a pesar de las trabas establecidas desde el orden hegemónico de la masculinidad, con su actitud e

implicación, pusieron en tela de juicio los valores que tanto el Gobierno de la República, como las milicias en el frente asignaban a la identidad femenina.

A pesar de ubicarnos en un contexto de brevedad por los tres años en los que se enmarcó la guerra, no podemos pasar por alto que la mentalidad tradicional en torno al papel social de las mujeres, había sufrido cambios y modificaciones que traspasaban la delgada línea entre el escenario público y privado. Asimismo, gracias a la irrupción y creación de múltiples iniciativas de organizaciones femeninas, las mujeres lograron tener esa parte activa de la que venimos hablando en líneas anteriores⁸⁹. Fueron años, en los que más allá de la participación en el frente como milicianas, y del trabajo en la retaguardia, las mujeres consiguieron resquebrajar los viejos esquemas genéricos para dar paso a la visibilización de su presencia activa en la política, y en la lucha antifascista.

Por otra parte, es interesante resaltar que la tragedia de la guerra, en este aspecto, tuvo sus partes positivas y de arranque en cuanto a una conciencia de género se refiere. Pues las mujeres, lograron demostrar, en una sociedad estancada en estereotipos tradicionalistas, que eran individuos y agentes protagonistas de un proceso en el que su presencia era fundamental para la lucha de unos objetivos y para la supervivencia de toda una población. Sin embargo, estos acelerados cambios, y la fuerte sororidad que brotaba entre las mujeres como el pan que cada día luchaban por llevarse a la boca, acabó truncándose bajo el trágico desenlace de una represión marcada por cuarenta años de dictadura.

⁸⁹ No podemos detenernos a hablar en profundidad sobre las diferentes agrupaciones antifascistas de mujeres que desempeñaron un gran protagonismo durante la guerra, pero sí al menos nombraremos a las de mayor envergadura, como fueron: Mujeres Libres, la Agrupación de Mujeres Antifascistas (AMA), la Unió de Dones de Catalunya, la Unión de Muchachas, la Aliança Nacional de Dones en Catalunya, el Secretariado Femenino del POUM, Mujeres contra la Guerra y el Fascismo, o la Asociación Internacional de Trabajadoras, entre otras. Todas ellas, existían antes del alzamiento militar, y si bien es verdad que la única que se nombró abiertamente como feminista fue Mujeres Libres, el resto lucharon por la integración de las mujeres y la participación activa de éstas en la guerra. Se caracterizaron por su heterogeneidad, simbolizando la pluralidad de ideas de la propia polarización política, por lo que no presentaron ningún tipo de unificación de un proyecto común entre mujeres.

1.8. Vencidas ante la derrota y la culpa.

Históricamente podríamos decir que 1938 se concibe como el comienzo de la derrota del bando republicano. Este fue el año en el que el bando sublevado constituyese el primer gobierno de Franco un gélido 30 de enero. Momento en el que se empezaron a aprobar leyes para abolir y derogar ciertos avances conseguidos durante el gobierno republicano. Momento en el que se empezaba a sentir el preludio de la catástrofe en la que sucumbió la *Edad de plata*. Como consecuencia, aparecieron reformas censuradoras como la Ley de prensa, y la regulación del uso privado de la radio, la Reforma de la Enseñanza Media, la prohibición de hablar el resto de idiomas peninsulares que no fuesen el castellano, la depuración de maestras y maestros, bibliotecarias y bibliotecarios, y de prácticamente todo el funcionariado. También se aplicaron medidas paternalistas para las mujeres como el Fuero del Trabajo, la derogación del matrimonio civil y del divorcio, y medidas tan extremas como la pena de muerte. Mientras que, en el bando republicano, la situación no era optimista por las innumerables crisis de inestabilidad política que se vivían en su entorno. En este contexto, se produjo la ruptura entre el presidente de la República y el jefe del Gobierno, acompañado del fin de colaboración por parte de los socialistas, además de enfrentamientos entre los diferentes sectores ideológicos de la izquierda por las divergencias en la forma de gobierno y en el modo de replantear el posicionamiento militar en el frente.

La “niña bonita”, en el plano internacional se había quedado totalmente desamparada tras los acuerdos que las grandes potencias habían firmado en la Conferencia de Munich. El clima que se respiraba en el panorama europeo, era cuanto menos tenso, se atisbaba el estallido de una segunda “gran guerra”, y finalmente París y Londres decidieron reconocer el gobierno de Franco en febrero de 1939. Además, la situación socioeconómica de la España Republicana, era claramente peor que la del bando franquista. Las circunstancias no acompañaban a subir la moral de sus gentes. Se produjo un considerable aumento de los precios, aparecieron las cartillas de racionamiento por la falta de subsistencias, además de prohibirse la emisión de la

moneda local provocando una terrible hambruna que asoló a la población. Fue así como el exilio se convirtió en la única alternativa que comenzaba a barajar la población española. La otra opción que quedaba sobre la mesa era la temida represión.

Llegado este punto, trataremos también de exponer otra cuestión clave para este trabajo, y es de qué manera afecta la violencia, la represión y la derrota a las mujeres que vivieron la Guerra Civil, centrándonos fundamentalmente en la violencia sufrida sobre el cuerpo femenino.

Bien es sabido que la violencia es por definición una de las características básicas e intrínsecas a todo conflicto bélico, así como que esta se manifiesta de forma específica sobre las mujeres. La guerra de las dos Españas, fue significativa en el sentido de la represión que se practicó en ambos bandos, donde los fusilamientos, torturas, y encarcelamientos estaban al orden del día. No conforme con haberse practicado durante los tres años que duró la contienda, le España vencedora, siguió prolongando el castigo y la represión durante los consecutivos años de posguerra. Años considerados actualmente, y gracias a múltiples investigaciones que han facilitado dotarnos de memoria histórica tras el olvido de la dictadura, como los hechos más traumáticos de nuestro pasado más reciente (Aguilar, 1996).

117

Adentrándonos en el tema que nos toca analizar, y si bien es verdad que la represión hacia las mujeres se vivió en las dos líneas del frente, es interesante resaltar el hecho de que los hombres ocuparán la mayor parte de las víctimas de la represión en ambos bandos. Mientras que para las mujeres, existirían “otras formas” de represión específicas, que aplicadas de forma diferenciada, y sexuada, tenían como objetivo la implantación de un orden de género tradicional basado en la domesticidad. (Ledesma, en Nash y Tavera, o.c.:446 y Ginard, en Nash, o.c.:31)⁹⁰. En cuanto a estas “otras formas” de represión, nos referiremos a todo tipo de violencias simbólicas y materiales que se ejecutaron sobre el cuerpo femenino, entendido como un espacio ocupado y despojado de todo tipo de moralidad. Bien es sabido, que el cuerpo de las

⁹⁰ Esta modalidad de represión de carácter “sexuado”, fue aplicada exclusivamente sobre las mujeres precisamente por haber transgredido el orden moral tradicional que implicaba una sexualidad basada exclusivamente en la maternidad.

mujeres llegó a utilizarse como el territorio de conquista desde el que plasmar todo tipo de humillaciones rituales. Mientras que, por otra parte, la violencia represiva hacia las mujeres, también se proyectará en múltiples facetas psicológicas de denigración, persecución, depuración y culpa.

No obstante, y más allá de la mítica construcción que denominó a las vencidas como las “feroces rojas”, cabe preguntarse la raíz y origen de tanta represión por parte del bando nacional con respecto a las mujeres republicanas⁹¹. Donde encontramos que fundamentalmente todos los delitos por los que fueron juzgadas, tuvieron que ver directamente con el denominador común que impone la transgresión genérica al ocupar un espacio público. Considerándose una invasión que traspasaba todos los umbrales de la feminidad. Pues como bien determina el orden binario genérico, el espacio público, es el frente de sacralidad y de puesta en escena reservado a la masculinidad. De manera que haber actuado como individuos partícipes del contrato social, suponía un posicionamiento cultural verdaderamente significativo, a la par que rupturista frente al papel tradicional asignado a las mujeres de esposas y madres. Milicianas, trabajadoras, políticas, activistas, mujeres que habían ejercido su derecho al divorcio y habían disfrutado del matrimonio civil; junto con hermanas, madres, hijas, compañeras y amigas de hombres vinculados a la resistencia antifascista, fueron objeto de represión, condena y escarnio público⁹².

118

Observamos, desde una perspectiva crítica feminista, que existieron dos aspectos interesantes a la hora de acusar y represaliar a las mujeres de “dudosa moral”. Por una parte, el castigo se impuso por motivos de invasión de un espacio público que, a la identidad femenina, no le correspondía. Pero, por otra parte, el delito residía en el vínculo relacional identitario, salpicando a compañeras, madres, hijas,

⁹¹ En este caso, el mito de las “feroces rojas”, respondía a una construcción llevada a cabo por toda una serie de expertos varones: falangistas, militares, clérigos, requetés, latifundistas... En definitiva, el androcentrismo del que se vio caracterizado el bando nacional, que además contó con la supervisión científica de personalidades, a día de hoy reconocidas y admiradas como es el psiquiatra militar Antonio Vallejo Nájera, quien defendió la teoría de la “patología psicosocial” en disidentes al régimen, y defendió la mejora de la raza hispánica. También avaló la “ferocidad de las rojas” a raíz de un estudio de investigación realizado con 50 presas de la prisión de Málaga (González Duro, 2012).

⁹² Este tipo de violencia contra las mujeres represaliadas por motivos vinculados a las acciones de familiares varones, ha sido denominada “encubierta” por el aislamiento social que provocó, además del confinamiento vivido en el ostracismo al que fueron relegadas (Moreno, en Nash, 2013: 4).

esposas, amigas y familiares. Es decir, la culpabilización convivía directamente con todos aquellos actos y connotaciones subversivos que, bien por responsabilidad propia, o responsabilidad relacional, eliminasen el modelo moral cristiano y la pureza del cuerpo femenino. Pues era bien sabido que la pureza moral era aquella que residía dentro de los preceptos de la moral cristiana (González Duro, o.c.:120). Un valor que, como veremos más adelante, irá de la mano del modelo de mujer que el “nuevo” régimen quería a toda costa implantar.

En este sentido, y para que pueda darse la existencia de un nuevo ideal, que era



Ilustración 34. Mujeres rapadas en Oropesa, Toledo, 1939

lo que el régimen de Franco buscaba implantar, debía construirse a la par un modelo opuesto. Para ello, fueron “las vencidas”, entendidas como una categoría única de mujeres que respondía al paradigma de desviación sexual, degeneración, violencia, y transgresión revolucionaria, quienes representasen el opuesto identitario de feminidad

119

franquista. Proyectadas como enemigas del régimen, debieron sufrir el castigo que les redimiese a una feminidad tradicional (Ídem: 5).

Fue así como las hordas de las “feroces rojas”, fueron demonizadas, pues habían atentado contra toda moral pública mediante su subversión hacia el orden natural de su bello sexo. Entendido como una falta de respeto a la más divina creación. Las enemigas, individuos de dudosa moral por no haber cumplido con la misión más sagrada de la feminidad, fueron incluso responsabilizadas al igual que Eva de haber tentado políticamente a los hombres de sus hogares. Definitivamente, las “feroces rojas”, habían pasado a ocupar el lugar de las vencidas. Y como represalia, al igual que en la mayoría de los conflictos bélicos, el mejor campo de batalla en el que extender el terror, se presentaba a través del escenario del cuerpo. Donde, rapadas, violadas,

mutiladas, sometidas a depuraciones de aceite de ricino y descargas eléctricas en los pechos, redimieron sus cuerpos mediante la purificación mística del dolor.

Observamos en este sentido, que una vez más la apropiación del cuerpo de las mujeres hace referencia a la idea de que, éste es politizado ideológicamente, como un instrumento al servicio del Estado, de una nación y de un contrato sexual que determina la maternidad como única función que hace partícipes a las mujeres del orden social. Sí, nos atrevemos a afirmar que, de nuevo, la maternidad se convirtió en el paradigma identitario de la “nueva” mujer española, pero ¿cuándo no?

El contexto del final de la guerra y de la posguerra, mostrará la más terrible humillación. Convertida por si fuera poco en morbo, goce y disfrute de una “nueva” España que respondía a los postulados de la Santa Inquisición del Siglo de Oro. Una España, en la que no se necesitaba necesariamente que el escarnio público fuese acompañado de una condena. Las “Evas pecadoras” fueron homogeneizadas socialmente, exhibidas, y utilizadas como el ejemplo moralizador que debía perdurar en la memoria colectiva de la nueva identidad femenina. Una identidad que, aferrada a la depuración de esta “nueva” España de elementos indeseables, construiría mujeres redimidas, puras, abnegadas y silenciadas bajo el miedo a la estigmatización y la tortura.

La imagen del demonio libidinoso, fue representada por las “feroces vencidas”, por las milicianas que en su día empuñaron su fusil “como un hombre”, y vistieron el mono azul, por las “Evas” sospechosas de una dudosa moral cuanto menos pecadora, por las ateas, feas, feministas, activistas y políticas, solteras, esposas, hijas, compañeras, hermanas, amigas y madres de rojos, quienes fueron sometidas, castigadas y controladas indefinidamente. Pues sólo mediante una férrea redención que asumiese un comportamiento basado en la moral católica, las “feroces rojas” lograrían convertirse en los ángeles asexuados del hogar que la nueva España imponía. En este aspecto, no podemos pasar por alto lo paradójico de la propia redención. “Hogar, dulce hogar”, en el que se constreñía violentamente a estas mujeres a cumplir con roles de tradicionalidad y domesticidad sometidos a la construcción de una familia, que por otra parte, habían perdido, o bien había quedado prácticamente destruida. De

modo que, la sacralizadora función de la redención, era prácticamente imposible (González Duro, o.c.:50).

Por otra parte, y como era de imaginar, durante la guerra y la posguerra, la represión no estuvo focalizada exclusivamente en la humillación pública y la violación. El encarcelamiento, las persecuciones, la depuración o el exilio, fueron otras formas de represión y tortura, que afectaron no sólo a la construcción de un “nuevo” orden moral y social; sino también a la configuración de unas determinadas estructuras y relaciones de género, así como a las vivencias y experiencias de las mujeres durante el período del primer franquismo.

Tengamos en cuenta que, a estos años se unió el silencio vivido durante toda una postguerra marcada por el miedo, la negación, y la culpa. La “recristianización” que caracterizó los postulados de la “nueva” España, y de su inminente cruzada santificada, fomentó como el padre nuestro de cada día, que la salvación de estas “feroces rojas” insurgentes, residiese directamente en la culpa. Sólo mediante la abnegación, el sacrificio y la penitencia, la feminidad lograría salvarse del pecado de la transgresión. Ahora más que nunca, las mujeres habían sido definitivamente vencidas, y con un doble proceso de exclusión social por “rojas” y por mujeres (Moreno, en Nash, 2013). Fueron depuradas, encarceladas, represaliadas, torturadas, exiliadas, despolitizadas, y sometidas a una “nueva” identidad que, se construía más allá de la férrea tradicionalidad que, como hemos venido observando, ya imperaba durante el esplendor de la “niña bonita”. Las “feroces rojas” vencidas, se convirtieron no sólo en la vergüenza y el olvido de la autárquica sociedad de la posguerra, sino también en la imposición política que, las relegaría a la elevada misión de proveer de hijas e hijos a la patria “en cuerpo y alma”.

- **Capítulo 2. *La subordinación se hizo carne. Mujeres y relaciones de género durante el primer franquismo (1939-1959), una aproximación contextual***

2.1. La “cruzada” por la liberación

Una de las resignificaciones del franquismo, como régimen dictatorial, residió precisamente en el punto que trataremos a continuación sobre el concepto de “cruzada” por la liberación nacional. En este aspecto, debemos tener en cuenta que, nos referiremos a la singularidad que supuso el hecho de que tal régimen autoritario naciese y se desarrollase en plena eclosión de la Guerra Civil Española⁹³. De manera que, precisamente atendiendo a esta particularidad, observaremos cómo desde el bando nacional a medida que fue avanzando la guerra, se establecieron progresivamente los parámetros que configurarían ideológicamente el régimen franquista, junto con todo el aparato estético e iconográfico que permitió su puesta en escena.

En esta línea, nos detendremos en la importancia que protagonizó la religión católica como uno de los referentes de defensa de la España nacional durante la contienda. Y para ello, y recurriendo a diversos estudios históricos, será interesante la perspectiva que aporta Payne, a la hora de investigar el protagonismo de las autoridades eclesiásticas católicas, y del conjunto de españolas y españoles, creyentes y practicantes. En un primer momento en el que estalló la guerra, explica Payne, la religión no desempeñó un papel manifiesto ideológicamente, y con ello se refiere a la evidencia de que los grandes líderes nacionalistas no llevaron a cabo ningún

⁹³ Trataremos las cuestiones ideológicas del “nacionalcatolicismo” como un régimen que se constituyó originariamente en plena Guerra Civil, cuya sede de gobierno se encontraba en Burgos en un primer momento.

llamamiento dirigido específicamente a buscar una alianza con el catolicismo (1987:209). En este aspecto, en los orígenes del alzamiento militar, también se buscó el apoyo de los moderados, teniendo en cuenta, que muchos de ellos eran anticlericales.

Sin embargo, es harto sabido que los católicos conservadores se sumaron desde el primer momento a la causa. Si bien consideramos que la discriminación del poder católico llevaba poniéndose en práctica desde la desaparición de la Inquisición; y si pensamos que la Iglesia durante la Segunda República había perdido la mayor parte de su poder institucional y de sus privilegios, el apoyo al bando nacional resultaría la estrategia única y evidente que fortalecería la supremacía de la que en su día había gozado la Iglesia Católica. Además de que, por otra parte, se llegaría a obtener el apoyo y reconocimiento del propio Vaticano con la causa. No olvidemos tampoco, la dura represión anticlericalista propagada desde el Frente Popular, donde casi siete mil religiosas y religiosos fueron víctimas de asesinatos a lo largo de toda la guerra, además de la multitud de quema de iglesias, conventos, así como la destrucción y desaparición de arte de temática religiosa, de objetos litúrgicos y sagrados, que no hacían más que fomentar el odio y la rivalidad entre las dos Españas.

123

Ante este contexto, podemos evidenciar que la lógica de obtener el apoyo católico en el bando sublevado, residía fundamentalmente en: proporcionar una identidad que legitimase la ideología tradicionalista en la que se fundamentó la nueva España; respaldándose, además, en una motivación mística y espiritual que absorbiese a la población mediante la aplicación de una férrea moral cristiana. Para ello, el régimen de Franco en un primer momento, no dudó en definirse oficialmente como “Estado católico”⁹⁴. Consideremos que Franco era católico, y un ferviente devoto que además afirmaba que la propia ideología española tradicional, debía ir de la mano del catolicismo. Siguiendo estos postulados, fue así como la España de Franco se vio inmersa en la obligación de vivir una misión de supervivencia y reeducación católica

⁹⁴ Un “Estado Católico” que irá consolidándose progresivamente gracias a la absorción de agrupaciones católicas existentes antes de la guerra. Como fueron: la CESO, Central Sindical Católica, la Organización Católica Universitaria, la Confederación de Estudiantes Católicos, y la Organización Estudiantil Falangista entre otras.

única en el mundo. Donde además de leyes, existiese un código de imposiciones identitarias mítico-simbólicas (Di Febo, en Nielfa, 2003:19).

Para ello, el compendio escénico que se desarrolló en torno a estos principios, estuvo inspirado fundamentalmente en una política cultural basada en el poder imperial que siglos atrás demostraron los Reyes Católicos. Quienes a su vez, perpetraron una cruzada por la reconquista cristiana de la Península, con las implícitas consecuencias que llevaron al primer gran éxodo de población musulmana y judía sufrido en la historia española. Dicha elección de referentes, no fue tomada por casualidad, ya que mediante la exaltación del glorioso pasado patrio, se recuperarían toda una serie de connotaciones simbólicas y culturales, que incorporasen la mejor puesta en práctica del tradicionalismo que caracterizó a la “nueva” España de Franco en “una, grande y libre”. En este sentido, y compartiendo las palabras de González Duro, la guerra desde el bando nacional, se reivindicó como una “cruzada” bendecida por la jerarquía católica (o.c.:175).

Y es precisamente a través de este simbolismo, de considerar la guerra como un conflicto por la restauración de valores sacrosantos, cuando comience el arranque de la ideología que caracterizó al régimen franquista. Para ello, y durante la guerra, se llevó a cabo la preparación cultural, iconográfica y simbólica que dotó de legitimidad a tal sacralidad bélica, social, política y educacional. El mejor referente se convertiría en la recuperación de un glorioso pasado histórico del que tomar ciertas influencias culturales y religiosas. Por lo que, otro de los ideales gloriosos tomados para la recuperación y reconstrucción de una “nueva” España, fue la exaltación iconográfica y cultural del Siglo de Oro. Esta regeneración y “recristianización” inspirada en el gran pasado glorioso español, llevaba evidentemente implícitos una serie de valores morales que carecían de cualquier novedad.

No obstante, para dotar de autenticidad a la ideología que el bando sublevado pretendía imponer, la guerra habría de construirse bajo una puesta en escena épica y heroica. Y para ello, se elaboró la ficción de la “cruzada”. Esta percepción de la guerra como “cruzada”, supondría la mejor interrelación militar y religiosa posible. Pero

además, si valoramos el origen cultural de este concepto, observamos que no resultaba para nada novedoso, y de ahí el éxito de su imposición.

El régimen franquista había dotado a la guerra de una moralidad superior al recurrir a un pasado histórico, que en su día había triunfado como modelo, y que en el momento se convirtió en un martirio que dotaría de honor, gloria y heroicidad a sus mártires. Es evidente, que todo este simbolismo demagógico se proyectaba como legitimación a una barbarie, que su vez se escudaba en el divino mensaje que en su día a los Reyes Católicos les ayudó a salvar del hereje a la patria. Nos enfrentamos por tanto, a una de las más fuertes reapropiaciones identitarias en respuesta a los postulados aconfesionales del Gobierno Republicano. En el odio, radicaba la venganza, y en esta línea, la Iglesia Católica, vio en Franco, el mejor aliado en el que asegurar una “cruzada” sacrosanta.

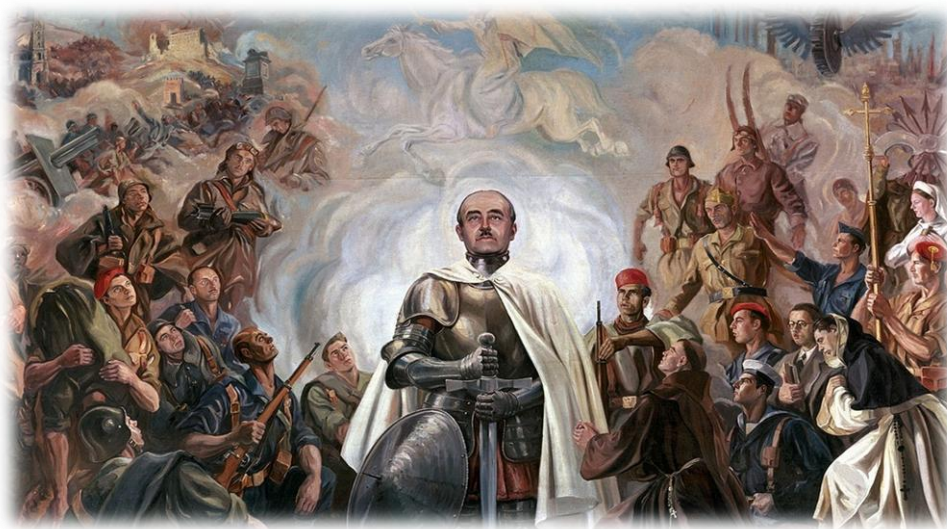


Ilustración 35. Alegoría de Franco y la Cruz, Arturo Reque Meruvia, “Kemer”, 1948-49

Ahora bien, una vez analizada la simbología sobre la asimilación de la guerra a una cruzada sacralizada, cabe preguntarse sobre el comienzo en que empieza a emplearse la expresión. Para ello, partiremos del análisis de investigación realizado por Di Febo en diversas publicaciones (1987 y 2002), donde expone varios aspectos que son interesantes para la comprensión del concepto de la guerra como “cruzada”.

En primer lugar, debemos remontarnos al origen de dicho término que fue utilizado por primera vez desde las instituciones religiosas por el arzobispo de Santiago de Compostela, quien un 31 de agosto de 1936, escribió una circular en la que ya apelaba al hecho de justificar la guerra como un “levantamiento” contra la violencia expuesta frente a la religión católica. Donde además, a los sublevados, los denominaba “cruzados”. Pero será un mes después, un 30 de septiembre cuando se lanzase una pastoral con carácter oficial, escrita esta vez por el obispo de Salamanca, y titulada *Las dos ciudades*. Fue en esta publicación donde por primera vez se llevase a cabo el pronunciamiento del término, junto con la significación simbólica y alegórica de la guerra como “cruzada” (Di Febo, 1988:25-28 y 2002:28-29).

Por otra parte, y siguiendo el análisis simbólico del concepto, en esta última publicación, al titularla *Las dos ciudades*, se evidenciaba la comparativa alegórica agustiniana que en este caso se proyectaba ante las dos Españas⁹⁵.

Nos encontramos ante el preludio del mutuo acuerdo que avalará el apoyo entre la Iglesia Católica y el Estado franquista. Una alianza abanderada por el cardenal Isidro Gomá, firmada en julio de 1937 apelando al deber y al sentido cristiano que debía imponerse no sólo en la “cruzada” por la liberación, sino en la nueva España que instauraría posteriormente Franco. Como consecuencia, toda ideología de izquierdas, había sido condenada al ostracismo⁹⁶. La guerra, quedaba así legitimada como el origen de la restauración de los valores tradicionales, patrióticos y religiosos, que la Segunda República había desestimado⁹⁷. De manera que, a través del concepto de “cruzada” quedaba claro el factor religioso de la guerra, como único núcleo interpretativo de ésta. Un elemento ideológico que además determinó la construcción

⁹⁵ Es especialmente simbólico recurrir a una alegoría como la de las dos ciudades que trata San Agustín en su obra *La ciudad de Dios*, donde expone el enfrentamiento espiritual entre la Ciudad Celestial, que representa la ciudad de Dios y del cristianismo, frente a la Ciudad Pagana, que simboliza el pecado y la inexistencia de un orden moral.

⁹⁶ En línea con los estudios de Di Febo, y de acuerdo con ellos, veremos que fue muy recurrente a lo largo de todo el primer franquismo la asimilación simbólica de personajes del Antiguo Testamento a “las y los infieles” de la República. Quienes se enfrentarán frente a personajes del Nuevo Testamento, como producto del nuevo orden moral que instauró Franco.

⁹⁷ Por medio de estos escritos, observamos que queda más que evidenciada la estrategia de la “cruzada”. Para el bando sublevado, era de vital importancia obtener el apoyo de la Iglesia Católica, pero también del catolicismo europeo en general. Para ello, tal carta, se había presentado anteriormente ante el Papa Pío XI, encontrando en el Vaticano el soporte que legitimase la sacrosanta “cruzada”.

de un régimen y de todas y cada una de sus instituciones. Fruto de esta decisión de sustituir el Estado laico republicano por un Estado confesionalmente católico, determinó la sacralización de las instituciones, a las que se les otorgaría un poder cuasi divino.

De manera que, como veremos más adelante, este será uno de los primeros pasos de la “reconquista” que el régimen de Franco fue aplicando progresivamente a través de su “cruzada”. Para ello, uno de los puntos fuertes, fue llevar a cabo una invalidación legal, junto con la derogación de resoluciones judiciales pautadas por los tribunales republicanos⁹⁸.

2.2. El triunfo del “nacionalcatolicismo”

El aparato ideológico del poder de la nueva España de Franco, como hemos podido apreciar, venía fraguándose desde el comienzo de la guerra, entendiéndose ésta como la “cruzada” que llevaría a la “reconquista” de la patria y de los valores católicos sumergidos en el glorioso pasado español⁹⁹. En este aspecto, la guerra, desde el bando sublevado, pasó de considerarse como la lucha contra la tiranía de las “feroces hordas rojas”, para tratarse como una guerra de religión entre dos civilizaciones: la “española” y la “anti- española” (Di Febo y Santos Juliá, 2005: 19).

Ahora bien, atendiendo al mensaje ideológico de la “cruzada”, en su aplicación sociocultural apreciaremos cómo se puso en marcha la recuperación de una religiosidad tan arcaica como barroca. El tradicionalismo católico se convertiría en la base cultural e ideológica sobre la que construir el nuevo Estado que, cobijado bajo una intencionalidad muy determinada, observaremos cómo fundía lo sacro y lo

⁹⁸ En este aspecto, la anulación de todos los avances y cuestiones legales aprobadas durante el Gobierno de la Segunda República supondrá un retroceso abismal sobre los derechos y conquistas de las mujeres.

⁹⁹ Respecto al “glorioso pasado español” y su exaltación, cabe puntualizar que todos y cada uno de los acontecimientos seleccionados como “épicas”, se eligieron siguiendo un criterio concreto, desde el que se cumpliera con el patriotismo y con la religiosidad tradicionalista que al régimen de Franco le interesaba legitimar.

político. Haciéndolo de tal manera que llegase a un punto en el que se lograban confundir ambas interpretaciones, dando lugar a una proyección simbólica donde los aspectos devocionales de por sí, exponían mensajes de legitimación del régimen, y viceversa, algo que sucedería con figuras de referencia como fueron Isabel la Católica, Agustina de Aragón o Santa Teresa de Jesús entre otras. A través de esta proyección de códigos simbólicos, la nueva España, se encargó de elaborar un pensamiento “mítico-místico”, que justificase la unión y el apoyo entre la Iglesia Católica y su adhesión al nuevo régimen de Franco.



Ilustración 36. Franco desfilando bajo palio, acompañado de las máximas autoridades eclesiásticas, fotografía de 1940

De manera que, para que la España de Franco, pudiese disponer de la sintonía de dos lenguajes y modelos que partían de la necesidad de fraguar la conexión religiosa y militar, era necesaria la configuración de una figura referente “por la gracia de

128

Dios”. Así fue como Franco siguiendo la tendencia imperialista de la “cruzada” por la liberación, tenía que otorgarse un apelativo que reflejase la epopeya mística de su bélica hazaña. Y lejos de querer denominarse con el término *dictador*, se proclamó Caudillo de España¹⁰⁰. Mientras que el apelativo inventado con el que se autodenominó dentro de la profesión militar sería el de “generalísimo”. Observamos cómo la propia figura del dictador, dentro del régimen se hiperbolizó auto legitimándose en sus títulos, y todo ello, para dar cuenta de una doble naturaleza máxima tanto militar como civil.

¹⁰⁰ Término procedente del latín *capitellum*, y utilizado para designar al cabeza del mando en una guerra. Se correspondía al equivalente del *Duce* italiano y del *Führer* alemán.

Por si fuera poco contar exclusivamente con el supremo poder de Dios, y con la inamovible ontología de las instituciones católicas que formaron la nueva España, el poder del Caudillo, se construía desde la extensión divina “por la gracia de Dios”¹⁰¹. Teniendo en cuenta que la voz de Dios, era la voz del hombre, justificaba la autoridad y el derecho de mando del dictador. En este sentido, apreciamos que la religión, no solo incorpora creencias, sino también una serie de códigos sociales y morales que construyen y determinan el poder. De manera que volviendo al poder que ostentó Franco, ya en abril de 1937, parecía tenerlo bastante claro, y decretó la unificación de los partidos en un partido único que le otorgaría el poder absoluto a su persona. Conocido con el nombre de Falange Española Tradicionalista y de las Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalista (FET y de las JONS) (Di Febo y Santos Juliá, o.c.: 16)¹⁰².

En este aspecto, y teniendo en cuenta la estructuración jerárquica de la “nueva” España, y de la ideología que empezaba a caracterizarla, cabe profundizar en el hecho de cómo se configuró el régimen de Franco. En el que, como hemos podido apreciar, el influjo de la Iglesia Católica será predominante en un sistema que se conformará en relación al “orden, la patria y la religión”. Siguiendo este *leit motiv*, el proceso de institucionalización del régimen, se proyectó mediante la comunión tanto del Ejército, como del partido único y de la Iglesia Católica, dando lugar a un sistema dictatorial denominado mayoritariamente por la historiografía contemporánea “nacionalcatolicismo”. Cuya definición según la RAE, viene a contemplar “la situación caracterizada por la estrecha relación entre el Estado y la Iglesia Católica durante el régimen franquista”.

Una definición cuanto menos acertada. Además, si tenemos en cuenta las apreciaciones de autoras como Molinero, el régimen de Franco no puede catalogarse ni entenderse como “fascista”, sobre todo porque el papel del “partido único” en la estructuración y conformación del Estado, es secundario, además de carecer, dice la

¹⁰¹ El 1 de octubre de 1937 fue la fecha de investidura de Franco, señalándose en el calendario como el “Día del Caudillo”, declarado fiesta nacional, y celebrado durante toda la dictadura. Mientras que el 18 de julio, sería declarado también festivo por haberse pronunciado en ese mismo día el “alzamiento nacional”.

¹⁰² A pesar de la asimilación de Falange, nunca llegó a tener una hegemonía propia entre el Estado y la sociedad, pero sí consiguió un papel influyente y determinante en la organización de ciertas instituciones y sectores del régimen, como fue el caso de la educación.

autora, de un proyecto de “comunidad nacional en marcha” (1998:97). De manera que, siguiendo los postulados de Molinero, entre otras autoras, catalogaremos al régimen de Franco como “nacionalcatolicista”, por desarrollarse en primer lugar como un sistema autoritario, influenciado por diferentes ideologías como el nazismo o el fascismo, seguido de la legitimación del protagonismo ideológico que proyectó en él la Iglesia Católica.

Por otra parte, tampoco podemos olvidar que el “nacionalcatolicismo” es el resultado de la necesidad de dotar a un régimen de una ideología “propia” que, a su vez, legitimase la construcción de un “nuevo” Estado único. Por ello, es interesante no perder la perspectiva de que el “nacionalcatolicismo” supuso la esencia del catolicismo en el propio ser hispánico. Es decir, construía una identidad concatenada, donde la hispanidad no se entendía sin el catolicismo, y a la inversa (Roca i Girona, 1996: 21). Y para poder dotarlo de legitimidad, el aparato ideológico del “nacionalcatolicismo” no dudó en implantar una simbiosis de rituales religiosos intercalados de poder militar que, provistos de discursos dicotómicos y esencialistas, lograrían colmar al régimen de sacralidad (Rina, 2015:80). El “nacionalcatolicismo” se imponía por encima de todo desde el culto a lo sagrado, al orden, a la patria y a la religión. De manera que la dirección de las instituciones encargadas de la construcción del sistema educativo, y sociopolítico, estaría gestionada por la Iglesia Católica. Toda una declaración de intenciones, que prometía la regeneración del país mediante una redención basada en la “recatolización” del ser patrio¹⁰³.

Ahora bien, atendiendo a esta definición, desde una perspectiva de análisis feminista, partiremos de la condición expuesta por Amorós de que conceptualizar supone politizar. De manera que, empezaremos por cuestionarnos por qué y de qué manera le interesó al “nacionalcatolicismo” construir un modelo identitario de feminidad denominado la “nueva” mujer española.

¹⁰³ En este aspecto, observaremos a lo largo de este trabajo que, la obsesión por ensalzar el pasado glorioso español, tenía como objetivo la legitimación de un presente de redención basado en la utilización de mitos, símbolos e imágenes procedentes de dicho pasado patrio que, a su vez, serán utilizados como mecanismos de control social y cultural para justificar la política dictatorial del “nacionalcatolicismo”. Cuestión clave a la hora de configurar el ideal identitario de la “nueva” mujer española, por estar fundamentalmente basado en la recuperación del referente simbólico de la Virgen María.

2.3. La raza y su verdadera feminidad “sacrosanta”: la “nueva” mujer española

A la hora de enfrentarnos a la construcción identitaria de la feminidad durante el “nacionalcatolicismo”, será fundamental tener en cuenta en torno a qué discursos se configura la “nueva” mujer española, los agentes y referentes de representación de ésta, y las estructuras simbólico-míticas que, procedentes de la composición del “nuevo” Estado, legitimen su figura.

Centrándonos en la alianza católica entre Iglesia y Estado que surgió de la guerra como “cruzada” por la salvación de una España libre de herejes, analizaremos el “pensamiento mítico” que se genera a raíz de ésta, como una necesidad de justificar los valores de la “nueva” España. En este sentido, será la Iglesia Católica la máxima responsable en dirigir tanto las instituciones, como las prácticas y costumbres que configuren el orden moral de una cultura basada fundamentalmente en el tradicionalismo y el conservadurismo de su sociedad.

Para ello, y para dotar de una grandiosidad merecedora del triunfo a la sociedad de la “nueva” España, la propia institución católica contó con el poder hegemónico a la hora de configurar el sistema de representaciones del “nacionalcatolicismo”. Basado en primer lugar en lo que Di Febo denominó la recuperación de un *continuum* histórico, entre pasado y presente, creado en torno a toda una serie de tradiciones inventadas, e incluso leyendas que se asumieron como procedentes de la gloriosa herencia imperialista española (Di Febo, en Morant, o.c.:219). A su vez, observaremos que, todas las personalidades que se rescataron para

ser utilizadas como paradigma identitario, respondían a una identidad valerosa, fuerte y entregada a la defensa de la patria y del cristianismo¹⁰⁴.

Además de tener en cuenta, la noción de “democracia orgánica” como una construcción política basada en la constitución del poder por medio del orden divino durante el contexto de la Guerra Fría (Morcillo, 2015:23). Una idea tomada de la contrarreforma, donde como hemos apreciado Franco se instauró como “caudillo por la gracia de Dios”, como si de un monarca absolutista y convertido en el puntal de la Iglesia Católica se tratase. Esta forma de proceder, cuyos orígenes provienen del Siglo de Oro, funcionó a la perfección dentro de un régimen “nacionalcatolicista” porque le otorgaba a cada persona un lugar propio e inmutable en la sociedad, donde, además, el cuerpo humano, se convertía en el espacio en el que proyectar cualquier construcción cultural¹⁰⁵.

De manera que, a la hora de determinar y pautar una identidad femenina concreta, se conformó la femineidad de forma unitaria basándose, como era de esperar, en las asimetrías mítico-simbólicas del discurso de la Iglesia Católica.

132

Bien es sabido, que el origen de todo alegato occidental contra la igualdad de género, se basa en el mayor de los mitos divinos destinado a *la creación*. Donde adquiriendo el grado de incuestionable, y de forma cuasi ontológica, al igual que ocurría con el Caudillo, recordando las bases de la democracia orgánica, “por obra y gracia de Dios”, se partió de la premisa de que la mujer, es un ser secundario creado a raíz del hombre. Y partiendo de esta posición, y del condicionamiento femenino al pecado original, y al consecuente castigo de “parir con dolor”, el discurso católico creó

¹⁰⁴ Más adelante, analizaremos cómo todas las personalidades que se utilizan como referentes simbólicos, aparecen íntimamente ligadas con el catolicismo, determinando de este modo que la naturaleza de la raza española, era católica por antonomasia.

¹⁰⁵ El hecho de que nos refiramos a determinar el cuerpo como un espacio de proyecciones culturales, alude a la idea existencialista empleada por Beauvoir, en la que determina la diferencia entre el cuerpo-objeto descrito por los expertos científicos, y el cuerpo vivido por el sujeto. En este sentido que nos toca contextualizar, el “nacionalcatolicismo”, determinó una construcción cultural específica y pactada entre las élites patriarcales sobre el cuerpo de las mujeres, con una serie de intereses que confirman la hipótesis de Barbara Kruger en la que presenta el cuerpo de las mujeres como un “campo de batalla”. Por ello afirmamos que el femenino, histórica y culturalmente, ha sido y sigue siendo un espacio transformado y transformador, construido, denigrado, explotado y sometido a rigores, cánones y exigencias que ponen al límite la supuesta naturalidad procreadora con la que el patriarcado reivindica su exclusiva existencia (Fernández Valencia y López Cao, 2001).

una serie de cuestiones conocidas como dicotomías de género vinculadas a la masculinidad y a la feminidad¹⁰⁶.

En este caso tales construcciones bíblicas sobre el género, fueron utilizadas como las mejores ejemplificaciones a la hora de procurarle una identidad adecuada a la “nueva” mujer española. No olvidemos que, al mismo tiempo, el discurso de la Iglesia Católica, siempre fue avalado por la naturaleza y el “rigor” científico de determinar la feminidad en relación a las capacidades reproductivas del cuerpo de las mujeres. Es por ello que, los alegatos dominantes de la posguerra, en cuanto a la construcción identitaria de la feminidad, ante todo se fundamentaron en una supuesta inferioridad de las facultades femeninas frente a las masculinas. Estas “facultades” basadas exclusivamente en la diferencia biológica, se retroalimentaban de un adoctrinamiento diario y multisituado que, partía desde los ámbitos del poder para reafirmarse mediante la legitimidad divina. Por lo que nos encontraremos con dualismos y binarismos de toda clase, que justifiquen estas premisas.

En definitiva, la mujer representaba el dominio del sentimiento y de la sensibilidad, mientras que el hombre se consideraba depositario de la razón, a la par que de un fuerte carácter y de una voluntad creativa, enérgica y de mayores responsabilidades. El principio de la identidad femenina no sólo se encontraba en el principio de la diferencia sexual, sino también en una serie de supuestos psicológicos que a la vez configuraban la idea de feminidad (Roca i Girona, o.c.: 145).

En síntesis, nos hallamos ante las cláusulas principales que determinaron no sólo los fundamentos y legitimación del “nacionalcatolicismo” como ideología, sino también los estatutos simbólicos y míticos para la construcción de la identidad femenina de la “nueva” mujer española. Donde basándonos en el protagonismo corporal de la femineidad, una cuestión tan personal como el ejercicio de la maternidad, se convertiría en un acto de responsabilidad política para con la patria.

¹⁰⁶ Para una amplia visión de las consecuencias actuales surgidas de estas “dicotomías de género” del discurso católico, es interesante la crítica que realiza Ana de Miguel en su última obra, *Neoliberalismo sexual*, (2015).

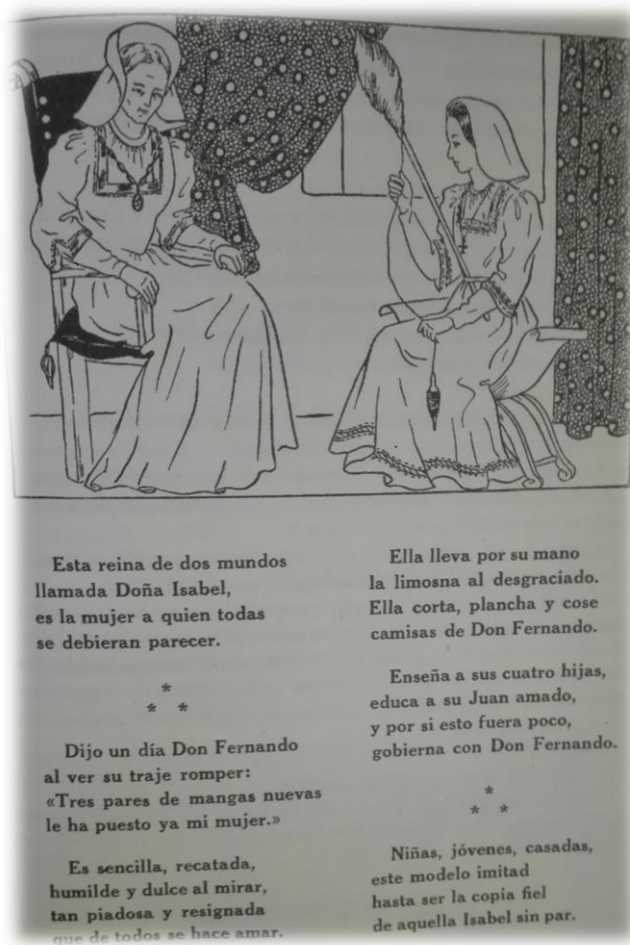


Ilustración 37. Ilustración sobre la reina Isabel la Católica como modelo de feminidad: *Esta reina de dos mundos llamada Doña Isabel, es la mujer a quien todas se debieran parecer*, década de 1950

de la “recatolización” española. Y así como los hombres se habían convertido en valientes soldados que lucharon en la cruzada por la liberación de la verdadera patria cristiana, las mujeres fueron llamadas a participar en la restauración del “nuevo” orden moral, mediante una “lucha purificadora” que se fraguaría en el espíritu de sus propias celdas forjado en el sacrificio por la patria (Di Febo, en Nielfa, o.c.:25)¹⁰⁷.

Ahora bien, para poder imponer el modelo de la “nueva” mujer española, el aparato ideológico del poder no dudó en dotarse de toda una serie de imágenes

Recordemos que el nuevo Estado “nacionalcatólico”, ante todo debía concebirse como el triunfo ideológico de un levantamiento de “cruzados” sublevados ante la herejía ocasionada por el Frente Popular y sus “feroces hordas rojas”. De modo que, la misión militar del bando nacional, se había resguardado en una construcción sacrosanta de divinidad por la salvación de la patria española. Los soldados sublevados, cumplían la misma misión que en su día llevaron a cabo las tropas del Cid Campeador durante la reconquista. Fueron considerados (a sí mismos) héroes de la cristiandad, protagonistas ni más ni menos que

¹⁰⁷ Observamos que la intencionalidad metafórica de los términos empleados nos traslada a un imaginario simbólico donde la feminidad estará relegada, por un lado, a la invisibilidad de la domesticidad, como purificación moral, y por otra a la tarea de la maternidad, cuya intencionalidad, en primer lugar, fue dotar de vástagos a una nueva España sucumbida en la pérdida y en la derrota; y en un segundo lugar, relegar a las mujeres en el confinamiento de la privacidad.

referentes que instrumentalizasen los valores tradicionales de la feminidad. Para ello, será interesante analizar las imágenes simbólicas épicas, míticas y místicas en las que se construyó la identidad femenina que dio lugar al modelo de mujer del primer franquismo. Un patrón dominante, en el que cabe insistir que, apelaba a la uniformidad identitaria basada en una unificación que no diese lugar a ningún tipo de diversidad. En este sentido, y siguiendo los postulados significativos con los que autores como Berger y Roca i Girona expresan el proceso de culturalización de una



Ilustración 38. Mujeres rezando en prisión, fotografía de los años 40

sociedad, y de sus modelos dominantes, entenderíamos su éxito gracias a una serie de factores nómicos, normativos e informativos que los convierten en referentes ideológicos. Esta idea, es fundamental a la hora de entender la presencia de estas imágenes, puesto que, a través de ellas, se expresa un determinado modo de entender la realidad, gracias al

hecho de que prescriben un orden normativo diferenciado genéricamente (Roca i Girona, en Nielfa, o.c.:45-46, y Berger, 2016).

Observaremos, que la prioridad femenina de esta “nueva” mujer española, estuvo basada únicamente en el binomio de esposa y madre. Un binomio, que rompe con el modelo identitario que analizábamos en capítulos anteriores. Donde las mujeres republicanas, y a pesar del anquilosamiento de la tradicionalidad, vivieron ciertos avances de modernidad gracias a las posibilidades que poco a poco iban instaurándose en el Gobierno de la República. Estas mujeres, como hemos podido apreciar, y aunque no llegaron a desgastar ciertas estructuras del sistema patriarcal, sí lograron que en parte empezasen a tambalearse, cuestionándolas y poniendo en peligro la hegemonía

de la masculinidad y de sus espacios de confort¹⁰⁸. Para el “nacionalcatolicismo”, las mujeres republicanas, obreras, trabajadoras, políticas, académicas, divorciadas, milicianas, legítimos sujetos del contrato social, y ante todo activas en la lucha por la emancipación femenina, representaron a la conocida pecadora de la que toda mujer cristiana ha de redimirse: Eva o *Hava*, “madre de todo lo viviente”¹⁰⁹.

Si recordamos el relato, Adán y Eva, vivían felizmente en el Jardín del Edén, gozaban de los máximos placeres de la vida, y disfrutaban con naturalidad de su desnudez. Todo ello, hasta que la serpiente diabólica irrumpe en su tranquilidad y tienta a Eva diciéndole que el fruto del árbol prohibido, no se puede comer porque obedece al interés de Dios de que nadie logre a través del conocimiento ser como Él. De manera que Eva, se expone al castigo divino con tal de obtener la sabiduría.

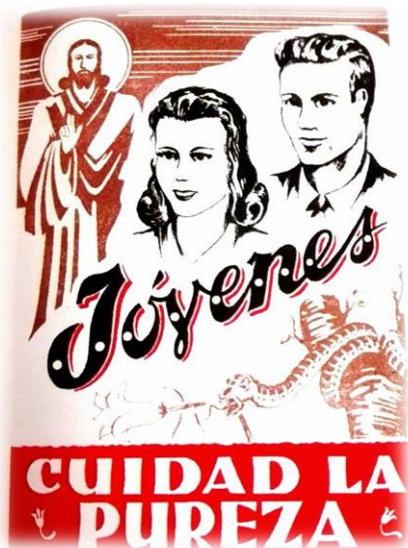


Ilustración 39. Lámina moralizadora de Jeremías de las Sagradas Espinas, pasionista, *Jóvenes cuidad la pureza*, 1950

Comieron los dos, e instantáneamente se percataron de la desnudez de su sexo, y de la vergüenza que les provocaba (Gén.3, 7).

Si leemos entre líneas el mito del *pecado original*, y recurrimos al significado que histórica y culturalmente ha supuesto, como sabemos, el punto de partida del origen del sufrimiento humano, que además aparece condicionado por una cláusula fundamental, es el conocimiento sobre el origen de la unión sexual (Millet, 2010:116)¹¹⁰. Las alusiones a la desnudez, la metáfora alimenticia, junto con el pudor por

¹⁰⁸ Un documental interesante para ver los avances evolutivos del feminismo durante la Segunda República es el realizado por la UNED, y titulado *Historia crítica del feminismo español, II. El feminismo en la Segunda República*. Disponible en: <https://canal.uned.es/mmobi/index/id/7620>

¹⁰⁹ Resulta interesante considerar cómo el aparato ideológico del “nacionalcatolicismo” emplea paradigmas metafóricos procedentes del Antiguo Testamento para hacer referencia y representar los simbólicos que encarnen a la “España roja”, como si de un arcaico modelo anclado en el pasado se tratase. Mientras que, a la hora de representar las imágenes modélicas y referentes del nuevo régimen, se emplearán personajes del Nuevo Testamento. Esta idea, como hemos visto, la aprecia también en sus múltiples estudios Di Febo. Pero en nuestro caso incidiremos fundamentalmente en las imágenes de Eva, como la mujer republicana, y de la Virgen María, como el ejemplo de “nueva” mujer española.

¹¹⁰ Siguiendo las aportaciones de Millet, observamos que el mito del *pecado original*, como exponíamos en líneas anteriores, presenta unas claras connotaciones que giran en torno al sexo, y a la sexualidad de los personajes

mostrar los genitales, lleva a entender el mito desde una perspectiva de interpretaciones sexuales. Así, como por otra parte, el hecho de que Eva desobedeciese el mandato divino para “parecerse más a Dios”, supone un pecado de *hibris* o soberbia ante un Dios celoso de sus conocimientos.

Observamos que tal soberbia de Eva, se culpabiliza ni más ni menos por tratarse de una mujer que toma la iniciativa y asume el reto por la conquista de la razón humana. Y por ello es culpada. Sin embargo, no olvidemos que, en el mundo antiguo, un pecado de *hibris* o de soberbia, era considerado como un pecado de “cierta categoría”. De manera que, el discurso mitológico no veía coherente culpabilizar a una mujer por soberbia; pues ello le encaminaba a obtener cierta superioridad de raciocinio. Así que, en consecuencia, se optó por acusarla más bien por desobediente, curiosa y caprichosa (Molina en, De la Concha y Osborne, 2004: 47-50).

El mal, recae en el acto de la desobediencia, y ante tal acto, la humanidad sólo podrá ser perdonada mediante la ciega obediencia a Dios. Una idea, que no deja de representar el orden simbólico en el que se construye el orden social. Es por ello que mitos de este tipo, basados en la adquisición del poder que dota de conocimiento a la humanidad, y en el sexo como estigmatización, se aplican de forma “metaestable” a ciertos regímenes políticos e ideológicos. Y logran funcionar a la perfección en contexto tan característico como es el del “nacionalcatolicismo”, porque perpetúan las sesgadas políticas de género que lo determinan.

De manera que, retomando la cuestión de la identidad de la “nueva” mujer española, si pensamos que el régimen de Franco apostaba por la redención moral de las mujeres, la metáfora empleada para catalogar a las “feroces rojas”, como a la primera mujer de la humanidad, cobra sentido. Eva, había sido considerada al igual que todas sus predecesoras, una mujer de naturaleza débil. Y precisamente por esa “debilidad” con la que el discurso religioso cataloga al género femenino, al igual que las “rojas”, es persuasible, fácil de convencer, y cómo no, fácil de ser engañada y de

protagonistas, quienes no sólo al comer del fruto prohibido serán conscientes de su desnudez y de la vergüenza que ésta les provoca, sino también de la pérdida de pureza, del condicionamiento a la muerte, y de la primera toma de conciencia del saber.

engañar. Cuestiones, que como bien expone su nombre, no la salvan de una sagrada maternidad con la que ante todo ha de cumplir, y a la que no se puede negar. Una maternidad, que además la responsabiliza de su pecado, y condena con ello a la mitad de la humanidad a parir con dolor. Resulta curiosa cuanto menos la metáfora, en la que el modelo de mujer republicana, fue equiparado a Eva.

Pues como hemos podido apreciar, y a pesar de las modernidades políticas e ideológicas, la realidad de la mayoría de las

mujeres en la Segunda República siempre estuvo relegada al tradicional discurso de la maternidad. Una maternidad, de la que supuestamente y según el “nuevo” régimen, la mujer “roja”, había huido y rechazado a favor de un “libertinaje” que no le pertenecía a su bello sexo.

Eva pecó, faltó a su palabra, a su deber como esposa, desobedeció el único mandato divino que se le había impuesto. Dispuso al igual que las mujeres republicanas, del control de su cuerpo, de autonomía en la toma de sus propias decisiones, y del conocimiento. Una cuestión, que como bien sabemos, ponía en peligro los privilegios sobre los que se cimentaba el sistema patriarcal.

Transgredir las normas de género, no podía suponer otra cosa que el mayor de los pecados de la humanidad, y con más razón si procedía de la toma de conciencia y decisión de una mujer. Por ello, Eva es condenada al suplicio de la expulsión del paraíso celestial al terrestre y mundano, donde al igual que las mujeres de la posguerra española, para redimirse, y obtener el perdón de sus pecados, “parirá con dolor,” responsabilizándose de la insumisión que no le correspondía a su sexo.

A través de esta metáfora, observamos cómo el castigo de Eva, es claramente político y deja a las mujeres en una indudable posición de inferioridad que depende exclusivamente de sus capacidades biológicas. Esta alegoría, al ser empleada por el



Ilustración 40. Ilustración para libro de párvulos, 1951

discurso del nuevo régimen, representa una de sus mejores destrezas simbólicas a la hora de legitimar su propio discurso al sustentarse en mandatos divinos. Ya que, a través de preceptos religiosos que castigan a las mujeres por tomar decisiones propias, el “nacionalcatolicismo” utilizó estratégicamente estas metáforas y símbolos en beneficio de la construcción de un discurso propio que, acababa subordinando y relegando a las mujeres en una identidad basada exclusivamente en la maternidad. Y como el mandato, procedía de la divinidad ontológicamente incuestionable, y cómo no, masculina, por ende, los postulados ideológicos de Franco también se convirtieron en argumentos indiscutibles. El hecho de que, en una cultura patriarcal, como en el caso del “nacionalcatolicismo”, la construcción religiosa que se estableciese, estuviese organizada desde la opresión de las mujeres, supone que la configuración del orden sociopolítico de la misma, respondiera a dicha opresión.

Ahora bien, partiendo de estas ideas, no podemos olvidar que, la ideología del “nacionalcatolicismo” se configuró en base a la salvación social que vivió la población española tras la “cruzada” por liberación. De manera que una figura metafórica como la encarnada por Eva para representar a las mujeres republicanas, modernas individuales de dudosa moral, resulta perfecta como agente ejemplificador que, posteriormente deberá redimirse por medio de otra figura que encarne a la “nueva” mujer española. Aspecto en el que encontraremos de lleno a una agente clave que, con más de dos mil años de antigüedad, nunca estuvo pasada de moda.

No obstante, y antes de adelantarnos a los acontecimientos, será interesante también tener en cuenta las constantes referencias al terrible pasado que el “nuevo” régimen hubo de superar para legitimar su posición “recristianizadora”. Es claro, como hemos visto en líneas anteriores, que una vez acabada la guerra, la compenetración entre Iglesia y Estado, se hizo más que patente. Tal unión llegó a convertirse en la fórmula que organizaría a todo el conjunto de la sociedad, tratándose de la peculiaridad más característica del régimen con las consecuencias políticas, sociales, religiosas y simbólicas que esto conllevó. Es por ello, que, junto con la recuperación de figuras heroicas, procedentes de un glorioso pasado imperial, se produjo una simbiosis con figuras religiosas que legitimaron el poder de la nación.

La religión, no olvidemos que para las cuestiones que trataremos sobre la construcción de la identidad, es de suma importancia. Pues, por un lado, proporcionó una teoría sobre la sexualidad y sobre la reproducción humana en base a la cual se fundamentaron las relaciones de género (Roca i Girona, o.c.:44). Y, por otra parte, se construyó como un gigante omnipresente que controló el orden social, político y religioso del “nuevo” Estado; dotó de sus preceptos morales a los derechos de ciudadanía, e interfirió directamente sobre la cultura popular y sobre la vida cotidiana de la población española.

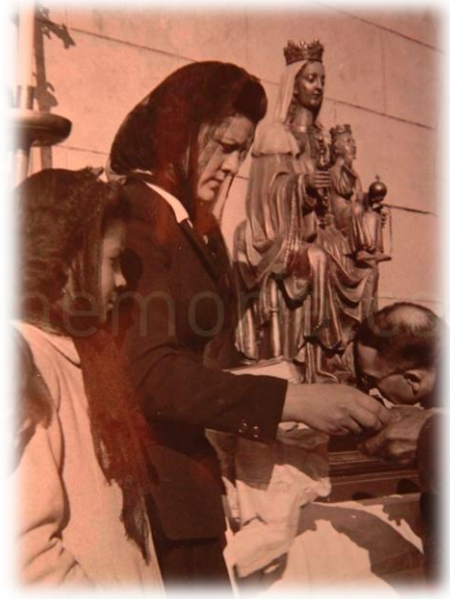


Ilustración 41. Procesión de la Virgen de la Salud, en el Santuario de Viladordis, 1946

Siguiendo esta línea, y teniendo en cuenta que el modelo de feminidad se construyó a partir de la maternidad, las máximas figuras referentes que se utilizaron

140

para instrumentalizarlo y simbolizarlo, provienen de esta simbiosis inspirada en la búsqueda de valores mítico-místicos que den sentido a las construcciones ideológicas del régimen. De manera, que la gran protagonista que irrumpe en la

escena, ya desde el comienzo de la cruzada será la Virgen María, como si de una



Ilustración 43. La “novia del Señor”, ilustración para el libro infantil, *Carmelín*, Josefina Álvarez de Cánovas, 1947



Ilustración 42. Fotografía de joven con mantilla, representación ideal de la “nueva” mujer española, años 40

exaltación barroco-gloriosa se tratase. El culto mariano, resurgió masivamente como un agente de femineidad católica, que respondía perfectamente a las exigencias ideológicas del nuevo régimen.

En este aspecto, es interesante resaltar que, a lo largo de toda la guerra civil, en la zona sublevada la devoción mariana se convirtió en devoción patriótica. Con ello nos

referimos al protagonismo mediador, y a la función victoriosa que adquiere la imagen de la Virgen, procedente podríamos llegar a decir, de la tradición simbólica de la Reconquista, ya que, desde entonces, diversas imágenes de la Virgen, recibieron como explica Di Febo “honores militares” (2002: 39). En este sentido, observaremos cómo la institucionalización de su figura como guía militar y como mediadora entre la humanidad y la supremacía celestial, adoptó a su vez una serie de

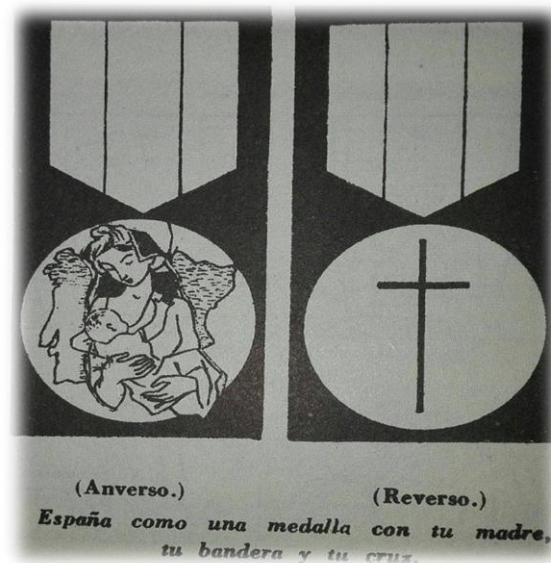


Ilustración 44. Ilustración para España Nuestra, Giménez Caballero, “España como una medalla, con tu madre, tu bandera y tu cruz”, 1943

connotaciones identitarias para la construcción de la feminidad en la “nueva” mujer española. Nos enfrentamos, a una imagen multidimensional, que en según qué aspectos, circunstancias y receptores del discurso, será tratada bien como la patrona militar y salvadora espiritual de la patria y de los heroicos soldados de la cruzada, o bien como el paradigma de ejemplificación moral de lo que debía ser la nueva raza de mujeres españolas, que ante todo donarían sus hijos al servicio de España¹¹¹.

Como veremos, en ocasiones, tales imágenes sobre la Virgen, aparecerán representadas explícitamente a través de su figura; mientras que, en otras muchas, actuará como mediadora figurativa generando una asociación anamórfica entre la figura representada con los valores simbólicos marianos de su propia iconografía.

Esta última cuestión sucede sobre todo cuando se retoman imágenes icónicas de la “gloriosa” historia española, en las que se perciben de forma subliminal los

¹¹¹ Es interesante tener en cuenta que precisamente días de fiesta nacional durante el primer franquismo, e incluso en la actualidad, sean días como el 12 de octubre, una festividad en la que se mezclan cuestiones imperiales, raciales y religiosas, fecha del “descubrimiento” de América, que coincide con la visita de la Virgen a Santiago, denominándose durante el régimen de Franco, “Fiesta del Pilar y de la Raza”. O el 8 de diciembre, día de la Inmaculada Concepción, fiesta nacional, en la que, durante el nacionalcatolicismo, y hasta 1965, se celebró, siguiendo los postulados vaticanos, el “día de la madre”, declarada entre otras cosas fiesta nacional, por celebrarse el “Milagro de Empel” de los Tercios de Flandes, ocasión en la que fue proclamada patrona de los Tercios la Inmaculada Concepción.



Ilustración 45. Fotografía de mujeres con mantilla, década de 1940

mandatos genéricos del más arcaico modelo de feminidad occidental. Teniendo en cuenta que incluso la propia nación, adoptó, al igual que la República en su día, una transmutación física femenina, donde los valores elogiados fueron la maternidad, la fertilidad, la pureza, el sacrificio y la entrega, encontraremos referentes identitarios

basados en estos mismos valores marianos¹¹².

De manera que tal instrumentalización de la Virgen María, podemos encontrarla en estereotipos anacrónicos, heroicos, imperiales y religiosos, como son los casos de los referentes culturales que a través de sus imágenes interpretan la reina Isabel la Católica, Agustina de Aragón o la mismísima Santa Teresa de Jesús¹¹³.

2.3.1. La reina y la santa, estandartes de religiosidad patriótica

Como comentábamos anteriormente, la nación adquiere una iconografía femenina, y con ella, aparece la necesidad de dotarla de imágenes metafóricas sexuadas. Los cuerpos



Ilustración 46. Portada para la revista de Sección Femenina, *Medina*, 1945

¹¹² No obstante, y a pesar de que no tratemos el tema a lo largo de esta tesis, es cierto que, al mismo tiempo que se exaltaban ciertos valores femeninos relegados a la maternidad, sucedía lo mismo para con la masculinidad. Es decir, los valores heroicos masculinos referentes a la exaltación histórica de las gestas del glorioso pasado de la patria, estaban en pleno apogeo. Destacaron figuras referentes y simbólicas masculinas como El Cid Campeador, el Apóstol Santiago, San Ignacio de Loyola, así como la imagen del "monje guerrero", conquistadores y descubridores de todo tipo.

¹¹³ Ciertamente es que para este trabajo, debido a las limitaciones de sus objetivos, no profundizaremos en el estudio e investigación sobre la vida de estos grandes personajes históricos, nos remitiremos exclusivamente a analizarlos como modelos culturales que por su propio significado en el imaginario colectivo, construyen una serie de referentes.

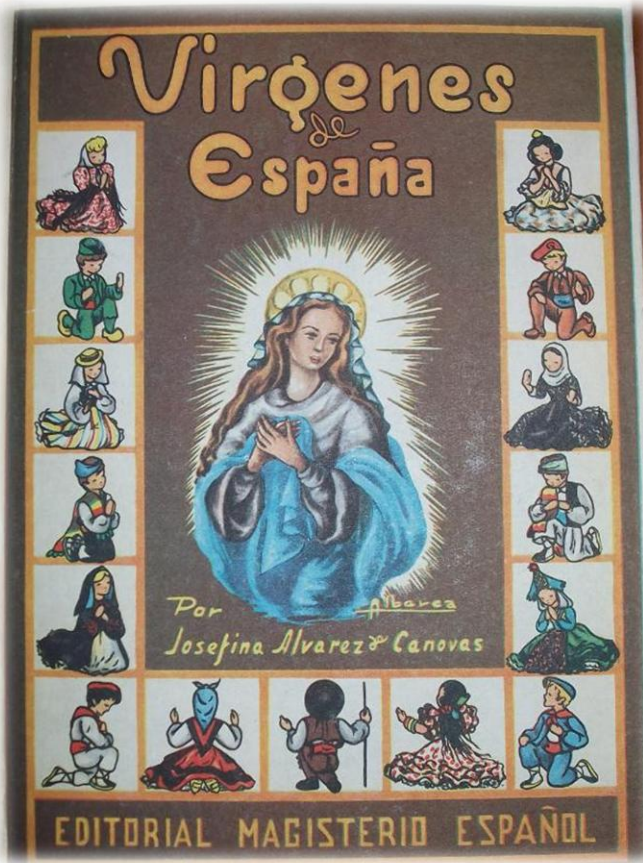


Ilustración 47. Literatura infantil femenina, *Virgenes de España*, subordinación de una población que lo acate.

143

Una vez más, el discurso religioso, contribuyó a que la España de posguerra se percibiese a su vez más entregada, austera, sacrificada, y cómo no, más emotiva que nunca. Parecía no ser suficiente con la autarquía que caracterizó a la primera década del régimen, sino que además el simbolismo religioso, junto con la marcada pobreza de la población española, hacía de ésta una visualización todavía más atrozmente opresiva¹¹⁴.

De manera que, teniendo en cuenta la necesidad de dotar de heroicidad a una España sumida en una larga y dolorosa contienda, junto con el protagonismo imperante de la Iglesia Católica, era de esperar que el modelo de mujer que el nuevo régimen intentase fraguar, estuviese basado en valores entregados, piadosos, y cómo

¹¹⁴ Para una mejor aproximación sobre la situación de hambruna vivida por la población española durante la posguerra, y de cómo las mujeres llevaron a cabo multitud de estrategias para sobrevivir al hambre, resulta de vital interés por su metodología en cuanto a la utilización de fuentes orales, y por el trabajo de campo elaborado la obra de Barranquero y Prieto (2003).

no, maternales. Franco recurrió no sólo al romanticismo de la recuperación histórica y a la legitimación religiosa, llegó incluso a inventarse un particularismo en el que España representaba el centro neurálgico de la “nueva espiritualidad occidental”.

Siguiendo esta corriente, fue fundamental crear un sistema simbólico de exaltación patriótica que, concerniese tanto a santidades como a personajes ejemplares donde se encontrasen ubicadas personalidades de la realeza, así como autoridades políticas y militares. Por otra parte, la clara opresión de género sufrida por las mujeres, necesitaba buscar modelos referentes que encarnasen la ejemplaridad de la identidad femenina que el régimen buscaba instaurar. Para ello, los referentes simbólicos en los que se basó el “nacionalcatolicismo” se construyeron a partir de formas de devoción orientadas a satisfacer las exigencias políticas del régimen (Di Febo, o.c.:87).

Analizar en conjunto las figuras de la Reina Isabel la católica y la santa carmelita Teresa de Jesús, supone tener en cuenta que ambos modelos, no sólo se contraponían a la tendencia republicana de la mujer moderna, y por ello, resultaban “novedosos”; sino que también construían un referente de redención ante la construcción metafórica de éstas en contraposición a la figura de Eva. Tanto la reina, como la santa, encarnaban a la perfección el modelo de feminidad cristiana que, a su vez, se entregaba a la patria. Ambas, no personificaban dos baluartes de pasadas glorias nacionales y religiosas, también ejemplificaban la necesidad imperante de forjar un Estado poderoso, en el que España se convirtiese en el reducto del catolicismo de Occidente (Peinado, 2012:106).

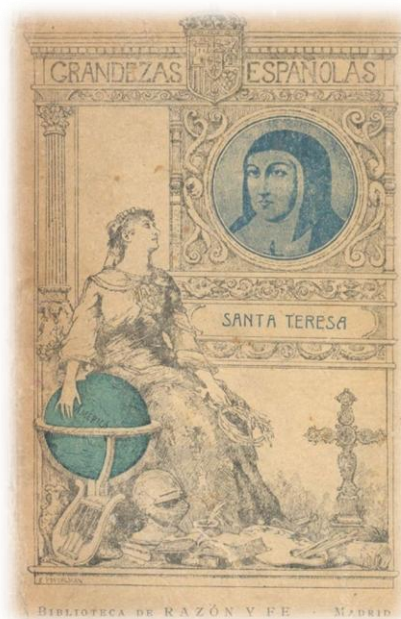


Ilustración 48. Ilustración de Santa Teresa de Jesús, considerada "Grandeza Española", 1939

De todos modos, no olvidemos que, el sostén del "nacionalcatolicismo" se fundamentaba en centrar el poder de la nación como una entidad superior con una serie de ideales espirituales. Por lo tanto, el objetivo que se esperaba conseguir de estos valores e ideales, residía en reiterar de forma obsesionada la superación del anterior modelo de feminidad basado en la emancipación. De manera que, el modelo de feminidad cristiano, "sano y santo", fue utilizado como un paradigma identitario de lo que "debía ser" la "nueva" mujer española,

imponiéndose entre costumbres y legitimándose mediante leyes. Ahora bien, esta "nueva" identidad, antagonista con respecto al

modelo de mujer moderna de los años 20 y 30, resultaba poco novedosa, más allá de lo que los expertos quisiesen hacer creer. Pues los valores que dignificaban la ejemplificación de la reina y de la santa, hundían sus raíces en modelos tan tradicionales como arcaica era su procedencia¹¹⁵.



Ilustración 49. Billeto de "una peseta", con la ilustración de la reina Isabel "la Católica", 1945

Más allá de conformar a estos dos referentes ejemplares en torno a valores como el silencio, la modestia, la abnegación, la obediencia, el sacrificio, la pureza, la humildad y la subordinación al catolicismo, se añadieron componentes propios del carácter dictatorial del nuevo régimen, como fue el sentido de la heroicidad femenina en el día a día (Ballarín, 2001:114). Es por ello, que la figura de la reina Isabel la Católica, se empleó metafóricamente para crear una simbiosis imaginaria, o un *continuum* entre la

¹¹⁵ Veremos más adelante que los valores paradigmáticos de las figuras referentes en la construcción de la nueva identidad femenina "nacionalcatolicista", suponen una prolongación del conocido modelo femenino codificado en el siglo XIX por la sociedad burguesa como el *ángel del hogar*.

“cruzada nacionalcatólica” y la expulsión de moriscos y judíos que tuvo lugar en el siglo XV. La reina católica encarnaba una fuerte dimensión simbólica que podía relacionarse de lleno con los parámetros dictatoriales del nuevo régimen. Valores como el acatamiento, la obediencia absoluta, y la justificación de una sociedad jerarquizada, hundieron sus referentes identitarios en personajes que también representaron un modelo de feminidad propiamente patriarcal, además de reconocerse como un gran modelo católico y patriótico¹¹⁶.

Junto al gran ideal de Isabel la Católica, se recuperó a Santa Teresa de Jesús, la santa carmelita, reformadora antiluterana, *hidalga* consagrada, y cómo no, cristiana. Fue además, proclamada patrona de la Sección Femenina en 1937 por su fundadora, Pilar Primo de Rivera, quien explicaba en una circular de 1938 los motivos de la elección de la santa carmelita como patrona:

“La escogimos para protectora nuestra por su santidad y porque Ella, con su sabiduría es una de las mujeres que más gloria han dado a España. Y la escogimos también porque vosotras, camaradas de la Sección Femenina, tenéis, como ella, misión de fundadoras. Tenéis que enseñar por todas las tierras de España el ansia de Nuestra Revolución (...). Pero de una manera callada, sin exhibiciones y sin discursos, porque esas cosas no son propias de mujeres, sino, sencillamente, como lo hizo Teresa”¹¹⁷.

146

Resulta, cuanto menos, una declaración de intenciones de la propia Sección Femenina el hecho de que la misión femenina para con la patria, presumiese de obrar de “una manera callada”. Si bien es verdad que, en “boca cerrada no entran moscas”, en boca de las mujeres del nuevo régimen, no había más que sucumbir ante la modesta clausura del silencio y del acatamiento de las normas. ¡Y qué mejor manera de ejemplificar dicho mutismo!

¹¹⁶ Tengamos en cuenta el valor añadido que tipificó Isabel la Católica, quien no sólo representaba una importante parte del sentido patriótico hispánico por haber defendido la unión de la corona española y la reconquista ante herejes judíos y musulmanes; además fue la principal promotora del “descubrimiento” de América y de la evangelización del “nuevo” continente.

¹¹⁷ Fragmento de una circular de 15 de octubre de 1938, escrita por Pilar Primo de Rivera. Podemos encontrarla en sus *Discursos, circulares, escritos*, Madrid, S.F., p. 268.

Ambas imágenes actuaban como modeladoras de la campaña cultural que constituirá la “nueva” feminidad “nacionalcatólica”. Ambas, encarnaban una misión redentora por la necesidad de “recristianizar” y “españolizar” a la población del “nuevo” régimen, que claramente se remontaba a un falso heroísmo épico cuya finalidad se consagraba en la maternidad. Tanto la santa carmelita, como “la católica”, exteriorizaban una serie de atributos que las hacían claves para esta misión. Y es que, más allá de representar dos grandes personajes de la historia española como modelos empoderadores para las mujeres, el discurso “nacionalcatólico”, se encargó de resignificarlas desde los estereotipos de género con los que históricamente se había relegado a las mujeres a la subordinación. Observábamos en las anteriores declaraciones de la dirigente de Sección Femenina, que además al dirigirse a la santa carmelita, lo hacía como si de una mujer más se tratase. Al quitarle el apelativo de “santa”, logra aproximarla al espacio de las comunes, y por ende, a cualquier mujer. De este modo, y en el caso de “Teresa”, el referente identitario no queda tan alejado de la realidad femenina, pudiendo aplicarse a la perfección a las “nuevas” garantes del orden moral.

147

El mensaje de entrega que el discurso hegemónico debía proclamar ante las “nuevas” mujeres españolas, era claro, y ante todo construía un modelo unitario que no permitía la diversidad. Y dicha comisión, lograba fusionarse entre estos dos modelos de santidad y entrega sacrificada para con la patria¹¹⁸.

Fue así, como la maternidad se instauró como un requisito cristiano y español para la identidad femenina de la “nueva” mujer española. Quien como si por primera vez en su vida, hubiese ejercitado la maternidad, ahora debía hacerlo como si de una misión divina y sacralizada se tratase. La misma Pilar Primo de Rivera, ejemplo ante todo de maternidad, difundió el patriótico mandato de que la maternidad debía ser santa, alegando lo siguiente:

¹¹⁸ Cabe distinguir que Isabel la Católica, había sido tomada no sólo como ejemplo de reina conquistadora entregada a la salvaguarda de la patria, sino también como “vieja cristiana” y modelo de madre y esposa ejemplar. En el caso de Santa Teresa, que jamás se convirtió en madre, su figura actuaría como vínculo de santificación entre la maternidad y la mistificación que de ésta se exigiría, ámbito con el que toda mujer, además, debía acatar responsablemente para cumplir con la “nueva” España.

(...) “La misión maternal es muy santa, la madre ha de ser santa. Más aún: los hijos no acertamos a separar la figura de nuestra madre de la de la Virgen y hablamos de nuestras dos madres: la del cielo y la de la tierra”¹¹⁹.

La simbiosis producida entre Santa Teresa e Isabel la Católica, resultó más que perfecta. Ambas (y a pesar de que Santa Teresa no hubiese sido madre), actuaron como modeladoras identitarias a la hora de otorgarle un papel de santidad, idealización y mistificación a la maternidad que, al mismo tiempo, sería elogiada paradójicamente desde la castidad y la virginidad. Sin embargo, tales valores, no representan un elogio identitario originario de sus personas. Existía, ya con anterioridad otro modelo imaginario del que tomar estas pautas de referencia. Y en este sentido, será donde entrará a formar parte del protagonismo identitario la Virgen María como figura simbólica de feminidad¹²⁰.

Durante el primer franquismo, el modelo hegemónico de feminidad, o la “nueva” mujer española recurría directamente a un simbólico realmente arcaico, pero no por ello pasado de moda. Tengamos en cuenta que reclamar este referente, suponía apelar a uno de los más grandes mitos de justificación patriarcal de la historia de la humanidad. El modelo de María, admitía un agente de feminidad cultural que lograba adaptarse a todos los tiempos. Y con más razón y sin ninguna dificultad en períodos históricos donde la represión hacia las mujeres era ejercida con mayor fuerza. Por ello, podemos entender que María, históricamente se hubiese utilizado como agente y mecanismo de legitimación de la opresión divina y natural. Su figura representaba la superioridad moral de lo femenino, pero no a través de un empoderamiento autónomo o en razón de su intelecto, sino a través exclusivamente de la imposición de su maternidad y de los valores construidos en base a ella.

¹¹⁹ Fragmento procedente del artículo “Historia de la Sección Femenina”, en *Consigna*, nº. 14, 1953, pp. 17-19. Citado por Di Febo (o.c.: 100).

¹²⁰ Para este trabajo, trataremos el ideal simbólico de la Virgen María, no desde el estudio mariano e histórico de su figura, sino desde una perspectiva que recurra a ella como referente cultural que logra tipificar e instrumentalizar una serie de valores, símbolos, actitudes e imágenes determinantes a la hora de construir el modelo hegemónico de feminidad occidental.

Recurrir a este paradigma, era de esperar siguiendo las tendencias “nacionalcatolicistas”, donde como veremos, la opresión de las mujeres se rigió fundamentalmente en términos corporales referentes a la sexualidad. La maternidad virginal de María, no suponía otra cosa que la naturalización de una paradoja, a su vez convertida en imperativo categórico y moral para las mujeres de la época¹²¹.

Así fue, como esta imagen, tipificada e instrumentalizada a través de

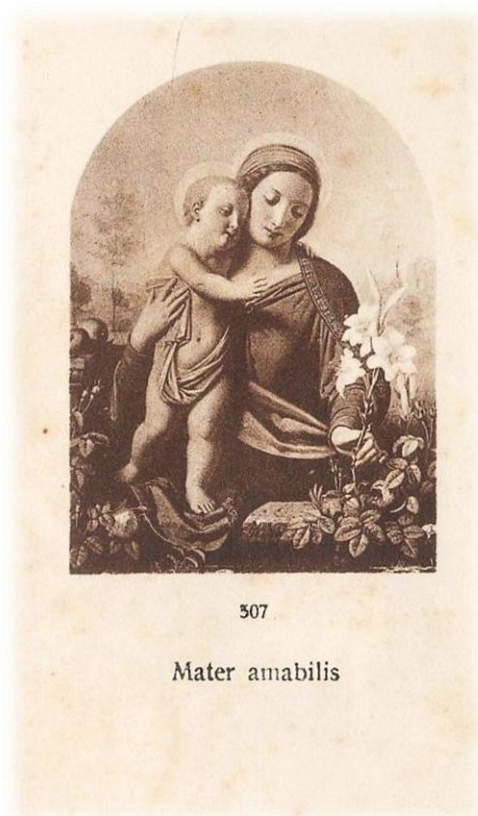


Ilustración 50. Estampa recordatorio de los años cuarenta, *Mater amabilis*

referentes tan españoles como Isabel la Católica o Santa Teresa de Jesús, seguía apareciendo representada como reclamo de control y renuncia del cuerpo de las mujeres, en compensación a una imposición patriótica y espiritual. De este modo, la Virgen María, se convertía en una pieza fundamental imposible de alcanzar. Demandada, a su vez, como el único modelo referente que, aparecería presente en toda la construcción cultural de la ideología del nuevo régimen. Añadiendo que, además, gracias a la instrumentalización de sus valores, por medio de agentes de representación simbólica, lograba adaptarse de una forma totalmente “metaestable” a las ideas alegóricas de la “cruzada” de Franco y de la

reconquista totalitaria por una “nueva” España. La estrategia de la ideología del régimen, veía totalmente necesario reforzar los valores marianos por medio de identidades nacionales que, glorificasen la espiritualidad de la nación, y que engrandeciesen el espíritu patriótico femenino.

¹²¹ Para más información al respecto, es interesante tener en cuenta los estudios de Roche (2016), Warner (1991), Magli (1987) y Saintyves (1985).

Todo esto parece confirmar que, por un lado, Isabel la Católica, cumplía con todos los requisitos que en su día María, había logrado encarnar. Fue considerada una madre y esposa ejemplar, evocadora de una rígida castidad cuasi virginal, además de sufrir en sus carnes el sacrificio y el dolor que toda *mater dolorosa* debe experimentar tras la pérdida de sus vástagos¹²². Representó el perfecto modelo de mujer que hizo de su labor patriótica como gobernante, una misión también evangelizadora. Por otro lado, la simbiosis que se construye en paralelo con la Santa Carmelita, supone la santificación cuasi divina del modelo de feminidad. Ambas, emanan de María, y al igual que ella, representan el ideal de mujer que ha de trabajar, en silencio, ociosamente y en conexión a la mistificación de las “labores de su sexo”. A través de estas imágenes, observamos que la intencionalidad, más allá de la mistificación y la



Ilustración 51. Flecha Azul cosiendo un capacho, con la imagen de una Virgen Dolorosa en la estancia, *Medina*, Revista de Sección Femenina, 1943

espiritualidad, tenía un claro tinte de subordinación patriarcal, ya que logra frenar todo tipo de posibilidades de incorporación de las mujeres al mundo de la cultura y del pensamiento crítico (Di Febo, en Nielfa, o.c.:33)¹²³.

De manera, que la reina y la santa, al igual que la Virgen, aparecerán representadas en manuales escolares y de formación de las mujeres como la máxima ejemplificación y evocación de los valores domésticos. Donde la costura, en un contexto de postguerra y autarquía, en el que de un abrigo se lograban sacar unos pantalones y una falda, y de una mantelería unas enaguas, era símbolo de la dignificada laboriosidad femenina. Dignificación que, sólo se obtenía por medio de un

¹²² No olvidemos que Isabel la Católica, se auto impone el velo como representación de su dolor en el momento en el que sufre la pérdida de su hijo Juan. Un velo que, casualmente, evoca la iconografía de la Dolorosa.

¹²³ Pensemos que el “nacionalcatolicismo” jamás recurrió a Santa Teresa de Jesús como un modelo ejemplar de mujer docta, culta y letrada.

sacrificado: ahorro como *modus vivendi* y moral, recluido al silencio de las tareas domésticas.

Este tipo de acciones, suponían un imperativo cultural e identitario femenino, que además de escudarse en referentes que lo legitimasen y dignificasen, justificaban una brecha de desigualdad extrema. La “nueva” mujer española, vivió un retroceso de coerción, que le llevó a la cuasi absoluta reclusión a la domesticidad, en una sociedad en la que los roles de género estereotipados y la división sexual del trabajo, se pronunciaban cada vez más inminentes. Fue así, como las labores de costura, en esta época, delineaban una vida ejemplar femenina, que caracterizaba la dignificación moral. La auténtica mujer española y católica, ante todo era reina y “mujer de su casa”, de un mundo forjado en la invisibilidad. Era aquella que por medio de sus acciones y de su espiritualidad, limitaba su presencia pública exclusivamente a la religiosidad de sus actos (Peinado, o.c.:36).

2.3.2 Tratados del Siglo de Oro como “camino de perfección”

En este orden del asunto, y siguiendo la línea a tratar, no podemos olvidar dos grandes reliquias de la literatura española del Siglo de Oro, que fueron utilizadas para sentar cátedra sobre las bases en las que debía construirse la “nueva” feminidad y su orden moral. Fue así como estos tratados, considerados como catálogos de obligaciones morales y conductuales trataban de reglamentaban y normativizar la vida cotidiana de las mujeres¹²⁴. Destacaron sobre todo obras como *La perfecta casada*, de Fray Luis de León (1583) o *La instrucción de la mujer cristiana*, de Juan Luis Vives

¹²⁴ Nos referimos a un modelo de mujer que, ante todo trató de normativizarse e imponerse, pero no por ello logró cuajar al cien por cien en la población. La imposición de este “nuevo” modelo penetró en las mujeres de la época de diferente manera, según factores de edad, clase social, ubicación geográfica e ideología política. No olvidemos que, ante todo el mayor esfuerzo por adoctrinar a la población femenina se llevó a cabo en torno a las clases más populares, casi como si de una segunda “recristianización” se tratase, pues era obvio que la clase vencedora, ocupaba los puestos de privilegio y de poder de la España de postguerra.

(1523)¹²⁵. Tomadas como referentes claves para inscribir a las mujeres, -aún más-, dentro de la esfera de la domesticidad. La recuperación de estos tratados del Siglo de Oro, no fue baladí, ya que ambos enfatizaban en un discurso que consolidaba no sólo la división genérica de los espacios público y privado, sino también la diferenciación entre los cometidos asignados a los hombres y las mujeres (Nash, 2012:45).

Recurrir a estas obras, visibilizaba los objetivos simbólicos del régimen no sólo por recuperar la tradición histórica-católica procedente de la Contrarreforma, sino también por recalcar la necesidad de implantar una feminidad absolutamente católica. Pero, además supone también un claro guiño de exaltación hacia determinado período del glorioso pasado español, que no es casual; ya que como veníamos apreciando en líneas anteriores, recurrir a determinados momentos históricos, suponía un *continuum* que configuraría los “nuevos” valores referentes del presente nacional. Es por ello, que obras literarias como *La perfecta casada* o *La instrucción de la mujer cristiana*, se recuperan ante esa idea de pasado y presente, que construirá un “nuevo” estandarte de feminidad, ante todo católico y tradicional.

152

Ambos, fueron utilizados sobre todo como regalo de bodas para las jovencitas de clase media durante el primer franquismo (Di Febo y Santos Juliá, o.c.:79)¹²⁶. Algo que era de esperar si atendemos a los mandatos que se esperaban de las “nuevas” mujeres españolas. Ya que, en este tipo de tratados, se exponía un tema determinante para la construcción de la identidad femenina del “nacionalcatolicismo”, y es la salvaguarda de la castidad. Según Juan Luis Vives, tal valor, debería aparecer de forma implícita en todas las etapas de la existencia, desde la soltería, pasando por el matrimonio y desembocando en la viudedad (Morcillo, o.c.:77). Un valor que, según

¹²⁵ A parte de los tratados pedagógicos de Fray Luis de León y de Juan Luis Vives, se recuperaron otras obras de autores de la Contra- Reforma, utilizadas en la misma línea de instrucción de la “nueva” mujer española, entre las que destacaron: las *Epístolas familiares* de Antonio de Guevara o el *Examen de ingenios para la ciencia* del médico y filósofo Juan de Huarte de San Juan.

¹²⁶ La obra de Vives, fue escrita por encargo de Catalina de Aragón, quien quería disponer de un tratado pedagógico con el que educar a su hija María Tudor, fruto de su matrimonio con el rey de Inglaterra, Enrique VIII. El tratado de Vives, fue utilizado como manual pedagógico para las mujeres europeas de la aristocracia de la época. Originariamente escrito en latín, fue también traducido al español, y a numerosas lenguas, como el inglés, el francés, el alemán o el italiano. Y a su vez, la escribió inspirándose en los dictámenes acuñados por San Agustín en su obra *De Sancta Virginitate*, donde defendía la integridad virginal de las mujeres no sólo desde la corporalidad, sino también desde la integridad de la mente (Morcillo, en Nash, o.c.:75 y Morcillo, o.c.:77-78).

estos postulados pedagógicos, sólo se podía conseguir, desde la protección de la integridad espiritual y desde el cuidado de las virtudes de las futuras esposas cristianas¹²⁷.

Es claro, que la salvaguarda de tal castidad, hacía referencia directa a la virginidad como demanda espiritual de objetualización del cuerpo de las mujeres. Pensemos que el cuerpo femenino era considerado como el más sagrado “templo” y receptáculo de vida, confirmado exclusivamente desde el matrimonio. Ahora bien, se nos escapa una pequeña cuestión que resulta totalmente paradójica. Y es que, virginidad y maternidad, rara vez pueden ir de la mano, a no ser, que el modelo a seguir estuviese basado en el ideal de la Virgen María, figura, en la que, por obra y gracia del Espíritu santo, fusionaba a la perfección maternidad y virginidad. He aquí, el

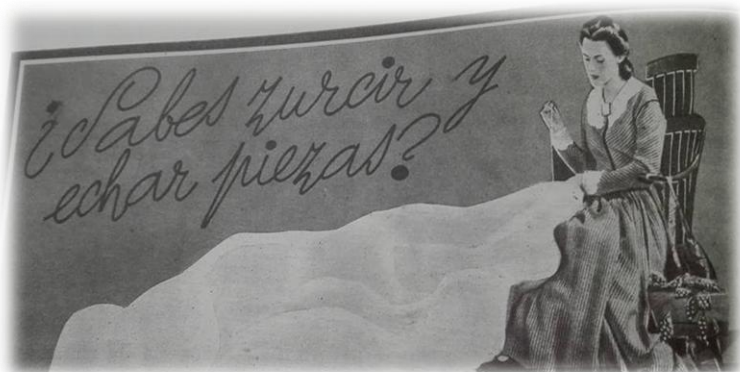


Ilustración 52. Ilustración para la revista de la Sección Femenina, *Medina*, 1943

fenómeno cultural que, siguiendo la línea de Morcillo, denominaremos el *binomio católico de identidad femenina* (en Nash, o.c.:77).

153

Cabe destacar que, estas virtudes de castidad y virginidad, según los dos escritores del Siglo de Oro, resaltaban la importancia de que las mujeres se educasen en las labores del hogar, demostrando ser hacendosas. De este modo, clausuradas en la domesticidad y en la esfera de lo privado, evitarían cualquier tipo de tentación libidinosa, sometiéndose al camino de perfección católica. Esta construcción cultural respondía a un simbolismo encuadrado dentro de la “laboriosidad silenciosa” que, enmarcaba lo que ha de ser una mujer fuerte, sacrificada y entregada a su casa. Una “perfección”, que además sólo sería capaz de alcanzarse por medio de la sublimación bien a la virginidad, o bien a la maternidad como consolidación matrimonial.

¹²⁷ Más adelante, cuando tratemos en profundidad la sexualidad de la “nueva” mujer española, volveremos a detenernos sobre estos conceptos y valores de virginidad y castidad.

Cuestiones que, durante la postguerra española, se instauraron como si se tratase de un imperativo categórico unitario para la feminidad. Y una forma estratégica de subordinar y preparar a las mujeres al enclaustramiento del hogar y de sus maternidades, fue hacerles creer que en ellas residía una labor de vital importancia vinculada a la costura en silencio como mantenimiento del hogar¹²⁸.

En este sentido, no olvidemos, como comentábamos en líneas anteriores, la importancia de que las mujeres se dedicasen a “sus labores”. Y es que, en una sociedad autárquica, de racionamiento, estraperlo y subsistencia, una de las claves que sometió a las mujeres a la domesticidad, fue convertirlas en modelo de ahorro ejemplar y austeridad¹²⁹. Un modelo que, ante todo, se acabaría asociando a una maternidad reproductora, sacrificada y prolífica, acompañada de silencio, obediencia ciega y abnegación¹³⁰. Cualidades que nos hacen recordar que ambos eruditos de la Contrarreforma, habían recurrido a un modelo de evocación platónico, ideal y determinante a la hora de configurar la instrucción de la perfecta esposa cristiana. Y es que, cada vez es más clara la apreciación mariana que podemos abstraer de estos valores identitarios. Ensalzar a las mujeres desde la más pura virginidad que desemboque en la maternidad, no es otra cosa que recurrir a la paradoja identitaria de la que el “verbo se hizo carne”.

¹²⁸ Son numerosas las referencias simbólicas de jovencitas adolescentes cosiendo en la intimidad del hogar como modelo ejemplificador de feminidad, imágenes que representan a la perfección la herencia cultural que emana de la Virgen María. Una herencia Instrumentalizada posteriormente en figuras como las que analizábamos, siendo referente el caso de Isabel la Católica, quien siempre que aparezca representada lo hará en términos de domesticidad, como si de una labor mística se tratase. Tengamos en cuenta que la reina Isabel, no se utilizó como paradigma que denotase el poder político en manos de una mujer. Así como en el caso de Santa Teresa de Jesús, Patrona de la Sección Femenina, que sólo aparecerá exclusivamente en actitud de oración dentro de la esfera de la privacidad, pasando por alto su gran labor como fundadora y reformadora de la Orden Carmelita, así como su aportación humanística en el terreno de las letras. Quien como es sabido, en 1970 sería nombrada Doctora de la Iglesia por el Papa Pablo VI.

¹²⁹ En realidad, estas labores domésticas, encerraban una pequeña paradoja, y es que, si bien tenían como intención encerrar exclusivamente a las mujeres en el ámbito doméstico, no lo consiguieron en determinados contextos. Con ello nos referimos al hecho de que, para muchas mujeres el aprender a coser supuso su tabla de salvación con la que ganarse la vida, bien en casas de familias adineradas, o bien ejerciendo como modistas.

¹³⁰ Es importante recalcar que el modelo ahorrativo y hacendoso de feminidad, si bien es verdad que estuvo presente durante toda la dictadura, fue mucho más exigido durante la dura postguerra de los años cuarenta y cincuenta. Posteriormente, y a raíz de cierto aperturismo con Europa y sobre todo Estados Unidos, el modelo de feminidad a partir de finales de los años cincuenta, evolucionará tímidamente en favor de la española consumidora y ama de casa al estilo norteamericano del que hablará Betty Friedan en *La mística de la feminidad*, en 1963.

La mistificación de la “nueva” mujer española, fue utilizada e instrumentalizada como un mecanismo de control para la recuperación de determinadas representaciones culturales. En efecto, por medio de este ideal, se lograba encubrir un retorcido y contradictorio discurso sobre discriminación sexual a través del cuerpo, y sobre la doble moral ejercida hacia las mujeres, cuya finalidad residía en el cumplimiento del “ángel del hogar” (Nash, o.c.:49-50)¹³¹. He aquí la transfiguración que debían obtener las “nuevas” mujeres españolas, quienes educadas según los preceptos del Siglo de Oro, sólo podrían obtener el respeto de su patria y de su nación mediante la preservación de una virginidad física y espiritual, forjada en un mundo de hacendosa clausura doméstica (Morcillo, o.c.:78). No obstante, el discurso ideológico del franquismo, de alguna manera enlazaba con el anquilosamiento de la tradición que durante el anterior gobierno seguía presente, y por tanto tampoco supuso un especial impedimento a la hora de cuajar socialmente. No olvidemos que durante los años treinta, las desigualdades de género seguían muy arraigadas en la sociedad (Gómez-Ferrer, o.c.:71).

155

Sin embargo, al recurrir a estos arcaicos tratados, encontramos el origen teórico sobre el que se forjarán las características identitarias de la “nueva” mujer española. Hemos visto que los modelos culturales que servirán como referentes, más allá de suponer una exaltación mítico-histórica del glorioso pasado español, revelaban el modelo de feminidad simbólica que mejor había funcionado en la cultura patria, la Virgen María. Y que, gracias a la dominación masculina presente en los tratados morales sobre feminidad del Siglo de Oro, y en los sacros valores virginales, se lograba aplicar sin ninguna dificultad el modelo del “ángel del hogar”. Un referente identitario burgués, que permitirá la separación de espacios públicos y privados, y que legitimará como comentábamos la división sexual del trabajo (Roca i Girona, en Nielfa, o.c.:49).

Ahora bien, cabe puntualizar una cuestión, y es el hecho de que este tipo de modelos y referentes, que pretendían constituir la norma, no afectarían por igual en

¹³¹ Podemos evidenciar que en el caso del discurso “nacionalcatolicista” las raíces de dicho modelo burgués del “ángel del hogar”, instaurado como tal en el siglo XIX, se encontraban ya en las obras de los tratadistas de la Contra-Reforma expuestos en este trabajo. De modo, que no supuso una gran problemática aplicar el modelo, ya que, por una parte, se adaptaba a la perfección a los objetivos del contexto político y social y, por otra parte, permitía recurrir al glorioso pasado español como justificación de su imposición.

todos los estratos y a todas clases sociales de la postguerra española. En este sentido, los límites entre las dos esferas acabarían traspasándose constantemente. Pongamos como ejemplo el caso de las mujeres pertenecientes a las clases más bajas quienes, además, representaban a la mayor parte de la población femenina, y no podían “permitirse el lujo” de restringir sus vidas exclusivamente a la mística maternal y a su encuadre en la domesticidad.

No obstante, para poder rehabilitar estos símbolos y tratados pedagógicos como los modelos a seguir en la construcción de la identidad femenina de la “nueva” mujer española, fue necesario llevar a cabo una proyección que, en el presente, aparte de evocar un *continuum* mítico-histórico, tuviese un sentido tangible. Y para ello se llevó a cabo una legislación propia que justificase y determinase los “nuevos” ideales de feminidad, basándose en las Encíclicas de la Iglesia Católica del momento.

En cuanto a las Encíclicas será interesante tenerlas en cuenta, precisamente porque refuerzan los mecanismos de control sobre los que

el régimen de Franco subordinaba a las mujeres. Además de sentar las bases educativas con las que instaurar el “nuevo” modelo de mujer española, que sólo obtendría la redención por medio de una maternidad sacrificada y abnegada en beneficio de Dios y de la patria. En este sentido, tuvieron una influencia relevante las dos encíclicas llevadas a cabo por Pío XI (1922-1939), tituladas *Divini Illius Magistri* (1929) y *Casta Connubii* (1930)¹³². Y más adelante, en 1943 será también relevante la

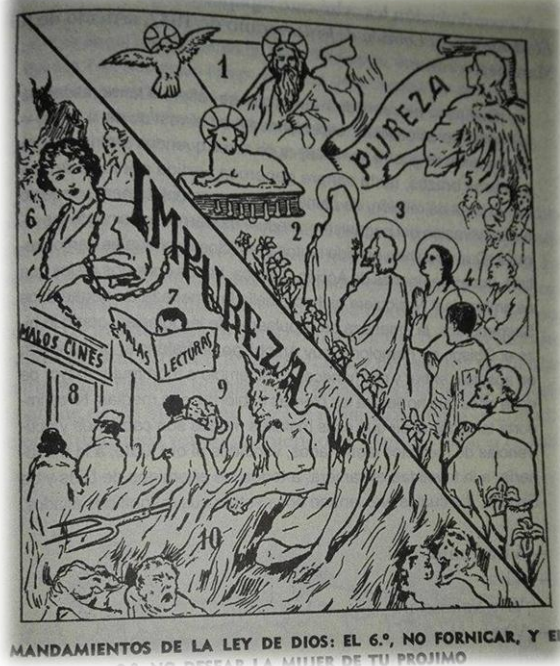


Ilustración 53. "Mandamientos de la Ley de Dios", José Mª Lorente, *Luz*, catecismo gráfico de la Doctrina Cristiana, 1945

¹³² Tales Encíclicas tuvieron como inspiración referente los escritos del Papa León XIII, conocidos como *Arcanum* (1880) y *Rerum Novarum* (1881).

Encíclica de Pío XII titulada *Mystici Corporis Christi*, inspirada sobre todo en la última Encíclica de Pío XI.

El discurso del nuevo régimen apostaba por una educación diferenciada para hombres y mujeres, y se justificaba como no podía ser de otro modo, en que el propio discurso divino legitimaba las diferencias biológicas entre los sexos. De modo que se convirtió en una necesidad patriótica y católica, instaurar una educación distinta, y cómo no, separada. En el caso de las mujeres, como venimos observando, la educación tratará de convertirlas ante todo, en esposas y madres, conservando para ello, los paradójicos valores de pureza y de virginidad. De manera que, la procreación, como podemos imaginar, sólo se concebiría bajo el “palio” matrimonial, y como consolidación de éste¹³³.

No es trivial conectar ambas Encíclicas con los valores presentes en los tratados de Vives y de Fray Luis de León. En el caso de *Divini Illius Magistri*, Pío XI, trató el tema de la educación cristiana en la juventud. Teniendo en cuenta que la educación suponía uno de los factores vitales para el catolicismo, y que a su vez suponía no sólo una cuestión en la que debía estar involucrado el Estado, sino también la propia Iglesia y la familia. En este aspecto, la Iglesia tomaría la potestad del control frente a la pureza moral de sus fieles, y del resto de instituciones. Sin embargo, según las aportaciones de Morcillo, los objetivos de la educación cristiana sobre la que teorizó Pío XI, iban más allá del control de las instituciones, cuya finalidad no sólo se instruiría en el alma, sino también el cuerpo, y más en concreto, en la sexualidad de las mujeres (en Nash, o.c.:79). Pío XI, como buen pontífice de su época, trazó esta obra basándose en las diferencias de género como si de diferencias ontológicamente biológicas y divinas se tratasen. Fue así como justificó la educación diferenciada, cuyo máximo objetivo de realización, en el caso de las mujeres, supondría alcanzar el destino biológico de la maternidad.

¹³³ Más adelante analizaremos cómo todo este modus simbólico respondía a una serie de llamamientos nacionales, y de políticas pronatalistas de postguerra, que se escudaban en la construcción de un modelo de maternidad concebido como gloria de Dios, en el que las criaturas se tenían “cómo y cuándo Dios quisiera”, cuyo objetivo, al igual que ocurría en la Alemania nazi, o en la Italia fascista, radicaba en engrandecer la patria.

Por otra parte, la Encíclica que mayor predominio tuvo durante todo el primer franquismo, será sin duda *Casta Conuubii*. Una obra en la que Pío XI trató el medio por el cual justificar el fin biológico de las mujeres: el matrimonio como paso previo a la maternidad. Por medio de este escrito, el Vaticano consiguió dotar de un carácter ineludiblemente sagrado a la institución matrimonial (Roca i Girona, o.c.:220)¹³⁴. De manera que, las Encíclicas fueron tratadas para legitimar las normativas y valores que desde el poder político del “nuevo” régimen estaban surgiendo. Sin duda alguna, la fuerza simbólica proyectada desde la palabra de Dios, a través de su representación terrenal, se hizo indiscutible. El objetivo residía en estipular un deber político para con el Estado, porque no olvidemos que, ante todo Dios así lo quería. Pero más allá de motivaciones simbólicas, la España de los años cuarenta, vivía una dura situación en la que el régimen necesitaba llevar a cabo mandatos pronatalistas con una sólida base legitimada, que en este caso, se tomó del discurso católico. Era necesario dotar a la familia de cierta potestad y protagonismo patrio, por lo que esta encíclica, en conexión con las obras pedagógicas del Siglo de Oro, suponía uno de los mejores baluartes de referencia.

158

Por otra parte, la *Casta Connubii*, establecía el carácter indisoluble del matrimonio, donde metafóricamente Cristo sería al hombre lo que la mujer a la Iglesia (Morcillo, o.c.:126). Esta alegoría, generó así un cuerpo político de significaciones místicas, donde los miembros de la sociedad “nacionalcatolicista”, asumirían el orden social y político que les tocaría ocupar en relación a su categoría sexual. A través de esta encíclica, y en conexión con los tratados anteriormente vistos, el matrimonio se entendería como el rito de paso que otorgase una significación en el orden social de la identidad femenina. Pero dicha significación, sólo lograría legitimarse mediante la maternidad que, siguiendo los postulados de Pío XI, supondría una acción heroica para toda mujer cristiana. Porque a través de tal acción, se entendía el mayor de los sacrificios femeninos que, además habría de ser el motor de vida y finalidad de toda mujer española y por ende cristiana.

¹³⁴ Esta cuestión será abordada con mayor profundidad más adelante cuando tratemos la temática del matrimonio en cuestiones tanto culturales como de legislación civil. No obstante, consideramos necesario puntualizar las raíces discursivas sobre las que se fundamentó la institución matrimonial durante el primer franquismo.

2.4. Educando a Mariquita Pérez¹³⁵

Teniendo en cuenta los aspectos vistos en el anterior epígrafe, era de esperar que durante el nuevo régimen primase el aprendizaje en torno al saber doméstico de las jóvenes¹³⁶. La educación de la “nueva” mujer española, fue uno de los grandes caballos de batalla del “nacionalcatolicismo”. Cuyo objetivo, primaba fundamentalmente en la anulación de aquellas medidas modernizadoras que el Gobierno de la Segunda República,



Ilustración 54. Niña posando para concurso de prendas idénticas con la muñeca *Mariquita Pérez*, 1940

había tratado de instaurar. De manera que, recurriendo a la represión de valores como la libertad, la tolerancia o la igualdad, el régimen de Franco, se basaría en una educación en la que primase el adoctrinamiento político como método para conseguir la pasividad y la docilidad de su población (Cerón, en Prieto, 2010:271). La educación femenina, se convirtió en uno de los temas más importantes de dicho adoctrinamiento social, cuyo objetivo estaría centrado en el retorno a lo privado¹³⁷. Fue por ello que, el modelo educativo del siglo XVIII, en el que la corriente ilustrada establecía que la educación de las mujeres era determinante para la formación de sus futuras hijas e hijos, se convirtió en el *modus operandi* del nuevo régimen (Roca i Girona, o.c.: 63).

¹³⁵ La decisión de titular a este epígrafe con el nombre que recibió la muñeca *Mariquita Pérez*, resulta una declaración de intenciones sobre el modelo de género educativo del primer franquismo. *Mariquita Pérez*, fue una muñeca ideada en 1938 por Doña Leonor Coello de Portugal, que no empezó a comercializarse hasta finales de 1939. Y supuso cuanto menos, un icono que identificaría al modelo de niña española del nuevo régimen. No obstante, la muñeca fue un producto de lujo, accesible solamente a la alta burguesía española del momento, intensificando aún más el abismo producido entre unas clases y otras durante la postguerra española. El icono que generó *Mariquita Pérez*, se proyectó como el fiel reflejo de una sociedad en la que la feminidad se construía desde la más tierna infancia con el claro objetivo de educar a las niñas en la futura maternidad.

¹³⁶ Es evidente que el nuevo régimen de Franco afectó tanto a mujeres como a hombres en el proceso de socialización y en el modelo educativo que se instauró. Pero desde las esferas del poder se estableció un rígido control sobre el género femenino, como fruto de la responsabilidad que se proyectó sobre las mujeres, por ser consideradas como las máximas responsables de la contienda fratricida, entendiendo que no habían cumplido con su “sagrada” función de esposas y madres. En ellas recayó el pecado, la culpa y el estigma por haber consentido que sus hijos fuesen partícipes de la República y de la defensa de ésta.

¹³⁷ Muy lúcidamente Bussy, comenta cómo a consecuencia de un espíritu formado por la “sacrosanta cruzada” de liberación, el régimen de Franco no podía admitir, como hemos visto, heroínas históricas que no estuviesen sometidas a la divinidad, así como mujeres que no estuviesen sometidas a la maternidad. He aquí los referentes simbólicos y modélicos mediante los cuales se instauró la educación femenina (en Duby y Perrot, 1993).



Ilustración 56. Cartilla escolar de educación física del Frente de Juventudes, “Hay que procurar que las niñas en sus juegos diarios, vayan tomando afición a la que un día será su tarea diaria”, años 40

hermanos varones, fueron además educadas para asimilar que su principal finalidad en la vida, residía en convertirse en buenas amas de casa, excelentes esposas y madres abnegadas. De este modo, el discurso hegemónico se focalizó mediante la inferioridad intelectual femenina, argumentando que su principal responsabilidad debía ser acorde con las capacidades biológicas de su cuerpo. El papel social y educativo de la “nueva” mujer española se refugió forjando las bases en el modelo burgués del “ángel del hogar”. Pues sólo a través de éste, *Mariquita Pérez* lograría prepararse y convertirse en la futura mujer responsable de la socialización de sus hijas e hijos. Y precisamente por estos motivos, la educación se estableció siguiendo una serie de pautas de disgregación y diferenciación entre niñas y niños. Sin olvidar que, como consecuencia de ello, se llevó a cabo la implantación de un modelo educativo basado en la división de roles, la “relacionalidad” y la separación de espacios por cuestiones de sexo/género (Di Febo, en Morant, o.c.:225)¹³⁸.

La sociedad franquista, contó además con el apoyo de un férreo conservadurismo de bases tradicionalistas que, a pesar de los avances vividos durante el gobierno republicano, como observábamos en capítulos anteriores, había cuajado perfectamente en la población. Desde la infancia, las niñas vivieron en sus casas la inferioridad con respecto a sus



Ilustración 55. Imagen de modernidad virginal que encarnaba la “nueva” mujer española, años 40

¹³⁸ No es de extrañar que el degradante modelo dicotómico del rosa y el azul en función de las construcciones de sexo/género, siga presente en nuestras vidas. Más si tenemos en cuenta que el discurso franquista, del que no podemos renegar como herencia, se encargó de legitimarlo como si de una cuestión ontológica y divina se tratase.

En este aspecto, debemos entender la educación del nuevo régimen como el medio por el cual se transmitirán los hegemónicos valores culturales de la “nueva” feminidad. De manera que, tomando los aspectos necesarios para la configuración de la “nueva” mujer española, la política educativa del “nacionalcatolicismo”, implantaría una educación femenina “de frontera” entre lo público y lo privado (Ballarín, 2001:41). Sin embargo, este tipo de educación que construía la identidad femenina desde el espacio público y para la privacidad, suponía una de las múltiples paradojas del nuevo régimen. Con ello, nos referiremos a que la educación femenina, se concibió no como un asunto público, sino privado, además de estar basado en una instrucción moral que pasaba por alto la intelectualidad de las mujeres; seguida en último lugar de la imprescindible necesidad de establecer un currículo diferenciado por géneros (Peinado, o.c.:38).

No obstante, y a pesar de que la educación de las mujeres, fuese una cuestión de la que se encargarían instituciones como la Iglesia Católica de mano de la Sección Femenina, la construcción del género femenino y de la “nueva” mujer española durante el “nacionalcatolicismo”, no sólo podemos focalizarla en la escuela. Como bien puntualizó Martín Gaité, el hecho de vender como “moderno” al paradigma identitario de la “nueva” mujer española, fue cuna de incansables misivas expuestas en la propaganda del “nacionalcatolicismo” (1994:27). Es claro que, las niñas vivían una realidad que las construía como seres inferiores a través de un fuerte compendio de mecanismos culturales. Creados desde la publicidad y los medios de comunicación, pasando incluso por la vestimenta y la tradicionalidad popular. Tales construcciones culturales, se apoyaban en una serie de referentes identitarios que hundían sus bases en el simbolismo iconográfico de pasividad, sacrificio y abnegación que tomaba como modelo a la Virgen María. El hecho de que el discurso hegemónico del “nacionalcatolicismo” pretendiese modelar a las niñas de la época apoyándose en el paradigma del “ángel del hogar”, encerraba una serie de connotaciones ideológicas patriarcales que cuidaban la intencionalidad discursiva por medio de un modelo educativo basado en el adorno. Tal ornato, confinaba a las “nuevas” mujeres españolas a una vida de reclusión doméstica, cuyos postulados se rentabilizaban desde el punto de vista económico. Es decir, lejos del castigo laboral con el que Dios sometió a la

humanidad, la patria del nuevo régimen glorificaría a sus mujeres destinándolas en “cuerpo y alma” a la maternidad¹³⁹.

2.4.1. El adoctrinamiento social

A la hora de tratar el adoctrinamiento social, será necesario incidir sobre las estructuras características en torno a las que se organizó la sociedad española del primer franquismo: el matrimonio y la familia patriarcal. Estas estructuras, responden a propuestas autoritarias del régimen que, como podemos apreciar, incidieron directamente sobre las mujeres. Bien es sabido que, para que el sistema de poder “nacionalcatolicista” estuviese firmemente consolidado, era imprescindible sustentar el poder autoritario del gobierno en un riguroso control de la población y de las actividades de ésta. En este aspecto, el modelo social del “nuevo” régimen, se consolidaría bajo una sencilla elaboración teórica que se apoyaba en ideas tradicionales y católicas; donde el modelo jerárquico de estructuración social basado en la familia, a través de una articulación vertical, respondiese a la perfección a sus aspiraciones. Y esto ocurría así, precisamente porque el Estado del “nuevo” régimen, confiaba en que las familias nucleares fuesen controlables, ya que sus integrantes eran, como veremos, miembros supeditados al *pater familias* (Rodríguez López, 2010:196).

Ante tales pretensiones, y de acuerdo con las aportaciones de Molinero, la identidad femenina se concebía despojando a las mujeres de su propia independencia, autonomía e individualidad (1998:101). De manera que, el objetivo radicaba en convertir a las mujeres en seres absolutamente relacionales, donde la razón de ser y de existir dentro de la construcción de la feminidad, se basase exclusivamente en una identidad relacional forjada a través de la familia tradicional. De modo que,

¹³⁹ Recuperar el modelo burgués del “ángel del hogar”, se tomó como una medida de urgencia ante el contexto económico de postguerra, caracterizado por una fuerte crecida del paro que asolaba a toda la población. Por lo tanto, el hecho de construir la maternidad como si de una mistificación femenina se tratase, supuso que la educación de las mujeres cambiase no sólo el currículum pedagógico, sino también los paradigmas identitarios con los que apoyar el potencial de recuperación de la demografía española.

supeditadas y subordinadas a los pactos patriarcales que caracterizaron el “nacionalcatolicismo”, las mujeres recibieron una formación sumamente sesgada, y encaminada a un modelo cultural propio y específico para su género.

Catolicismo y patriotismo, se unieron para que la única razón de ser y existir de la feminidad residiese en la mística patriótica de la abnegada maternidad. Y para conseguirlo, en efecto, la enseñanza que recibirían las niñas se focalizó fundamentalmente en la educación primaria¹⁴⁰. Pues no se esperaba que fuesen a obtener más conocimientos que el propuesto en las reglas básicas de escritura, lectura, cálculo y religión. La instrucción femenina en exceso, al sistema de Franco no le interesaba, pues no era recomendable cultivar a sus futuras mujeres en una educación de adorno que fuese más allá de domesticidad (Roca i Girona, o.c.:78).

En esta línea, apreciamos que la articulación de la sociedad del “nuevo” régimen, tuvo como objetivo fundamental el adoctrinamiento de la población mediante una fuerte vigilancia educativa; queriendo conseguir a través de ella una población dócil y pasiva para que no cuestionase las decisiones del régimen. Para lograrlo, se observó que la peligrosidad residía en el conocimiento. No olvidemos que el aprendizaje, podía suponer el cuestionamiento de la realidad, razón que, ante la rigidez de cualquier régimen autoritario, podía poner en tela de juicio sus fundamentos. De manera que, desde el discurso hegemónico se optó por llevar a cabo una estructuración social basada en la división sexual del trabajo, y por ende en la jerarquización de la familia, donde cada miembro representase una serie de misivas sociales que simbolizasen un papel de responsabilidad protagonista para con la nación¹⁴¹. Entendiendo que, en el seno de la familia que defendía el “nuevo” régimen, y en comunión con los postulados de la Iglesia Católica, el padre poseería la autoridad directamente asignada por Dios, mientras que la madre, debería transmitir un ideal de sumisión y de reconocimiento ante la autoridad paterna (Folguera, en Fusi, 2001:307).

¹⁴⁰ La educación primaria abarcaría hasta los catorce años

¹⁴¹ Es interesante tener en cuenta que, la concepción patriarcal y autoritaria de la familia como proyección de la construcción estatal a pequeña escala, hunde sus raíces en la condena bíblica de Eva que llamará a las mujeres a “parir con dolor”, mientras que Adán será condenado a “ganarse el pan con el sudor de su frente” hasta el fin de sus días.

En este sentido, el “nuevo” Estado, puso en funcionamiento no sólo mecanismos legales para que la familia fuese la gran agencia de adoctrinamiento, sumisión y muestra de ferviente autoritarismo; sino también agentes educativos e instructores pedagógicos para que las propias mujeres acatasen el mandato del “ángel del hogar” como uniformidad identitaria. Tales elementos de opresión del poder, llegaron hasta el punto de no dejar alternativas a las mujeres más allá de la reclusión forzada a la domesticidad. En este aspecto, es evidente que la sumisión femenina y la



Ilustración 57. La madre, por Antonio Carbonell, en *Esquemas, ilustración de temas ocasionales*, finales de la década de 1950

presencia del sistema patriarcal eran consustanciales al orden autoritario del régimen, donde las mujeres vivían bajo amenaza el mandato de la maternidad (Gallego, 1983:181).

El propio sistema, debía justificar y otorgar una presencia femenina que alzase el carácter español a lo más sagrado, es por ello

que, la formación de la sociedad necesitaba de las mujeres, y, por ende, de las madres. Quienes serán consideradas piedras angulares en la estructuración familiar y social. Portadoras de los piadosos atributos morales y religiosos, guardesas de la economía doméstica, y de la higiene de todo hogar, maestras en las labores de bordado e hilado, y ante todo, instructoras de las futuras generaciones venideras que engrandecerían la patria. Para ello, la formación pedagógica que ofrecía el “nuevo” régimen, instruiría a la “nueva” mujer española en beneficio de toda la comunidad “nacionalcatolicista”.

Así, por una parte, la consagración de las mujeres a un determinado “universo femenino”, permitía mantener el sistema reproductivo y productivo para el régimen, ubicado además en la domesticidad. Mientras que, por otra parte, remarcaba las diferencias construidas por el discurso bíblico y pseudocientífico sobre la “naturaleza” femenina. Sólo mediante la aplicación de estas prácticas de género, conseguidas por medio del adoctrinamiento pedagógico, el discurso hegemónico

garantizaba la supuesta estabilidad del orden social (Peinado, o.c.:42).



Ilustración 58. Ilustración para libro de párvulos, década de 1940

Hemos podido apreciar, que la jerarquización de las relaciones de género se articulaba en torno a la supremacía masculina en todos los aspectos. Los varones se consagraban como esposos y padres de familia, así como Franco se concebía como Caudillo de España por la Gracia de Dios. Si tenemos en cuenta que la familia, representa socialmente la estructuración estatal a pequeña escala, tanto la figura del esposo como la del Caudillo, no dejaban de constituir el poder y la fuerza de una nación, representada por el *pater familias*, pues ambos encarnaban la máxima autoridad dentro y fuera del hogar. Por el contrario, las mujeres, admitidas exclusivamente como esposas y madres, representaban una feminidad entendida desde la fragilidad de la subordinación, el sacrificio y la abnegada entrega. La aplicación de este modelo en el que se presenta la función estatal como sinónimo del cabeza de familia, supondría una manera “didáctica” de justificar un Estado autoritario, así como los privilegios de base en los que se sustentaba (Molinero, 1999:68). En este sentido, y en relación a las relaciones de género que venimos analizando, la rígida segregación sexista que se estableció en las escuelas durante el

“nuevo” régimen, y por consiguiente en su ordenación social encontraba su correspondencia en la propia estructuración familiar¹⁴².

2.4.2. La “auténtica” pedagogía española

Para conseguir el paraíso femenino que prometía el “nacionalcatolicismo”, lo primero y más vital, sería llevar a cabo una formación pedagógica específica, y establecida desde el mismo régimen. Basado en el sometimiento y en la obediencia como factores determinantes del garante del orden social y familiar, la responsabilidad de la instrucción de las “nuevas” mujeres españolas recayó directamente sobre la

Iglesia Católica y la Sección Femenina.



Ilustración 59. Escuela de párvulos de la década de los 40, coronada por un crucifijo, la Virgen y un retrato de Franco

Ambas instituciones, se encargaron de configurar el currículo académico en que asentar los postulados católicos y nacionales sobre la moral femenina. Para ello, el “nuevo” régimen aprobó la defensa de una pedagogía cristiana, basada por completo en la

reivindicación de la espiritualidad católica, como si de una necesidad dogmática se tratase¹⁴³.

¹⁴² Atendiendo a este concepto sobre la familia, no es de extrañar que nos encontremos con representaciones simbólicas en las que la figura femenina de la madre, aparezca representada alegóricamente como la patria, así como la familia, se alegorice como fruto de la patria, construida como nación.

¹⁴³ La nueva ley de Educación Primaria de 17 de julio de 1945 estableció que, la escuela en armonía con la tradición de los mejores tiempos, ante todo debía ser católica (B.O.E 18-7-1945, citado en Roca i Girona, o.c.:75). Por otra parte, cabe considerar que esta ley, estableció que las escuelas de párvulos, hasta los 6 años, podían admitir niñas y niños; mientras que, a partir de los 6 años y hasta los 12, las escuelas de niñas y niños estarían físicamente

La nueva ley de Educación Primaria promulgada el 17 de julio de 1945, presentaba una gran variedad de asignaturas para la enseñanza de las niñas. No obstante y a pesar de la aparente pluralidad educativa, el contenido de las materias prácticamente era similar, ya que el único fin del aprendizaje femenino residía en canalizar la actividad de las jóvenes en el servicio al hogar y a la familia¹⁴⁴. En este sentido, el currículum educativo femenino, contaba con un “currículum oculto” donde los principales objetivos a tener en cuenta para que lograra “brillar la feminidad más rotunda”, serían el desarrollo de los sentimientos, la formación de una voluntad patriótica, y por último, y no por ello menos importante, el cultivo de la mente en relación al orden moral (Ballarín, 2001:118).

Como veremos, la propuesta pedagógica además fusionaba contenidos religiosos con contenidos ideológicos de exaltación del propio régimen. Dicha simbiosis, llevaba a la caracterización del discurso católico con los valores promulgados por el discurso nacional. Esta asociación de conceptos admitió, por ejemplo, la identificación del canto del *Cara al Sol*, con el rezo del rosario, así como el hecho de que crucifijos y cuadros de la Virgen,



Ilustración 60. Escuela primaria diferenciada para niñas, principios de la década de 1940

separadas. La única autorización excepcional de escuelas mixtas, se permitía en núcleos de población que no contasen con más de 30 estudiantes. No obstante, dicha ley, estableció que, a partir de los 12 años, no se contemplaba ya ninguna posibilidad de disponer de escuelas mixtas, dictaminando así una sentencia que marcaba la “total inocencia” infantil exclusivamente hasta los 6 años. Declarando que, entre los 6 y 12 años existía un principio de peligrosidad que, a partir de los 12, se hacía más que incuestionable (Ídem: 39-40).

¹⁴⁴ Esta ley, estipuló que los contenidos educativos apareciesen distribuidos en tres grupos de conocimiento: El primero, destinado a la enseñanza “instrumental”, entendiéndose como tal la lectura, la escritura y el cálculo. El segundo, complementado por la “educación formativa”, que se correspondía a la formación religiosa y la formación del espíritu nacional, donde también tenían cabida asignaturas como geografía e historia de España, “lengua nacional”, matemáticas y gimnasia. Por último, el tercer grupo estuvo compuesto por “materias complementarias”, como ciencias naturales, canto, dibujo, música, trabajos manuales y labores femeninas (Ídem: 76).

apareciesen acompañados de los retratos fotográficos de Franco y José Antonio (Peinado, en Prieto, o.c.:159). Tales representaciones iconográficas de la escenografía escolar, entre las que tampoco faltaron misas, procesiones, el Rosario y el Mes de María, se incorporaron a la actividad escolar simbolizando la fusión de Dios con la patria, hasta el punto de adoctrinar a la sociedad en un dogma unitario basado en el “santo trilema” de Dios, Patria y Familia.

Por otra parte, en cuanto a la educación de las niñas se refiere, se recuperaron en primera instancia referentes documentales como *La Biblia*, las Encíclicas y los tratados del Siglo de Oro. Basados como hemos podido apreciar en las dicotomías de género, y en el biologicismo que construye el cuerpo femenino exclusivamente a través de la maternidad. Todos ellos, integraban a la perfección los rasgos de subordinación femenina en los que se apoyaba el régimen.

Estas fuentes referentes, presentaron la identidad femenina a través de estereotipos como la pureza, la fragilidad, la necesidad de tutela, la ontológica tendencia al pecado, la sensibilidad, o la capacidad intrínseca de las mujeres para educar a la prole. Teniendo en cuenta la base con la que construir el género durante el “nuevo” régimen, la organización social “nacionalcatolicista”, reproduciría esencialmente los pilares del catolicismo apoyándose en prácticas pedagógicas tradicionales. De modo que, la única forma viable de posibilitar tal modelo educativo, sólo se admitía mediante la educación segregada y la aplicación de un currículo diferenciado¹⁴⁵. Para ello, el 4 de septiembre de 1938, aun en plena Guerra Civil, se estableció por decreto la educación diferenciada en la enseñanza primaria, alegando razones de orden moral y de eficacia pedagógica para la formación de niñas y niños (Folguera, en Garrido, o.c.:535).

¹⁴⁵ Al finalizar la guerra, el “nuevo” régimen prohibió no sólo la escolarización conjunta de niñas y niños en la educación de nivel primario y secundario, sino también todas y cada una de las propuestas coeducativas llevadas a cabo por el Gobierno de la Segunda República. Aunque bien es verdad que, este tipo de medidas no se aplicarían por igual en todo el territorio, sobre todo en pequeños núcleos poblacionales fundamentalmente rurales, donde por cuestiones estructurales no se llevaba a cabo la educación diferenciada.

Ahora bien, para que los contenidos curriculares respondiesen a las exigencias de la educación diferenciada que caracterizó a la escuela del primer franquismo, debían presentar los roles y estereotipos de género basados en la domesticidad y



Ilustración 61. Portada de libro de lectura para niñas, *Mis amiguitas, el libro de las niñas*, Federico Torres, 1945

maternidad que se les exigía a las futuras mujeres españolas. La formación de las niñas, como era de esperar, correría exclusivamente a cargo de mujeres maestras, o de monjas; de quienes se sobre entendía que eran las únicas capacitadas en ilustrar a las futuras mujeres de la patria¹⁴⁶.

En este aspecto, y en línea con la política educativa supeditada a la doble moral del catolicismo, surgieron como instrumentos de orientación pedagógica un sin fin de

manuales, y lecturas, escritas como era de esperar, por grandes expertos, entre los que destacarían religiosos, políticos, pedagogos, y cómo no, mujeres de Sección Femenina y de Acción Católica¹⁴⁷.

El mero hecho de que estos manuales estuviesen escritos y propuestos por toda una saga de expertos adeptos al régimen, supone la clara intencionalidad de someter la educación a las verdades oficiales del pensamiento dominante (Mahamud, en Osborne, 2013:348). Observamos que, la formación femenina diferenciada, atendía a una educación de adorno, que como no podía ser de otra manera, configuraba un modelo cultural propio y específico. Ante todo, se tenía en cuenta que la preparación que habían de recibir las niñas, no estuviese dirigida a una futura inserción en el



Ilustración 62. Portada de libro de lectura para niñas, *Carmelín, la niña diablo*, Josefina Álvarez de Cánovas, 1944

¹⁴⁶ Tengamos en cuenta el proceso de depuración de maestras y maestros que vivió España al acabar la guerra. En 1939 se convocaron exámenes con el fin de homogeneizar la ideología educativa bajo los preceptos del “nuevo” régimen. Ante tales criterios, se estableció que la educación de las niñas sólo podrían instruirla mujeres, así como la de los niños, varones.

¹⁴⁷ Cabe puntualizar que los manuales de formación y educación para las mujeres, proliferaron no sólo en las escuelas, sino también fuera de ellas, dirigiéndose fundamentalmente a mujeres jóvenes con necesidad de instruirse en el destino de esposas y madres.

mercado laboral, sino a la proyección de la maternidad y la domesticidad. Para ello, los manuales y lecturas tratadas en la escuela, así como los contenidos impartidos en asignaturas como *Religión Católica*, *Formación del Espíritu Nacional*¹⁴⁸, *Economía Doméstica* o *Enseñanza del Hogar*¹⁴⁹, aparecían dotadas de virtudes femeninas que se daban por obvias, fomentando la división sexual del trabajo a través de valores que, construían un universo genérico común para las niñas¹⁵⁰.

Ser niña en el primer franquismo, suponía la obligatoriedad de aprender la “sagrada vocación de la maternidad”, así como el cuidado del hogar, la educación de la prole, y la rigurosa atención y sumisión ante el futuro marido¹⁵¹. Nos podemos hacer a la idea de la intencionalidad de estas materias:

“La economía doméstica, cuyo ejercicio corresponde tradicionalmente a la mujer, se limita a la administración de los bienes que se usan y se consumen en la casa u hogar. Administrar significa: gobernar, regir, cuidar, etc. De ahí el *ama de gobierno*, el *gobierno de la casa* consistirá, por tanto, en aplicar las leyes y principios económicos al mejor aprovechamiento y conservación de los bienes que la constituyen”¹⁵².

170

¹⁴⁸ Respecto a la asignatura de *Formación del Espíritu Nacional*, impartida en las escuelas femeninas por instructoras de la Sección Femenina, los contenidos propuestos para ella tenían en cuenta la exaltación patriótica del “nuevo” régimen, explicando que hombres y mujeres habían de servir de forma diferente a la patria. De manera que, en el caso de la educación femenina se presentaron referentes identitarios como los vistos en líneas anteriores en relación a Santa Teresa de Jesús, Isabel la Católica, Blanca de Castilla o Agustina de Aragón. Así como para la educación de los niños, los máximos modelos de masculinidad aparecían simbolizados por personajes como el Cid Campeador, los conquistadores, San Ignacio de Loyola, o la figura mítica del monje guerrero.

¹⁴⁹ De las asignaturas *Economía Doméstica* y *Enseñanza del Hogar*, se encargó la SF desde 1939. Organizó ambas asignaturas desde una formación basada en la doctrina cristiana junto con los principios nacional-sindicalistas de la agrupación. Pero no será hasta el 16 de octubre de 1941 cuando a través de una orden ministerial, se incorporen oficialmente al currículum educativo femenino.

¹⁵⁰ Tengamos en cuenta la intencionalidad del “nuevo” Estado a la hora de aplicar en el sistema educativo asignaturas de esta categoría. Es claro que su objetivo residía en formar a las jóvenes estudiantes hacia la familia como el verdadero destino en la vida, alejado cuanto menos, de la emancipación e independencia que empezaba a aflorar con el anterior gobierno.

¹⁵¹ Es evidente que este tipo de valores educativos no resultaban para nada novedosos, sino más bien inmovilistas. Ya la ley Moyano de 1857, estableció no sólo la obligatoriedad de la instrucción primaria para todos los niños y niñas de España, sino también que en el caso de la educación femenina fuese fundamental la instrucción exclusivamente por mujeres, quienes debían enseñar a las niñas rigurosamente labores de costura, y enseñanzas relacionadas con las funciones que debían desempeñar en el hogar. En este aspecto, la educación femenina se consideraba no como un incremento de la formación intelectual en beneficio de las propias mujeres, sino como un beneficio de connotaciones sociales. Pues al igual que *Sofía* en el *Emilio* de Rousseau, la educación femenina se planteó como una inversión social en la formación de la futura población.

¹⁵² Este fragmento pertenece a un Manual de Economía Doméstica de Sección Femenina de F.E.T. y de las J.O.N.S., publicado en 1995:10, y citado en Peinado (o.c.:132).

Sin embargo, es fundamental tener en cuenta que, ante este modelo educativo, y ante los manuales, enciclopedias y lecturas que preparaban a las niñas para convertirse en las futuras madres de España, se apreciaba una total ausencia de toda pedagogía sexual. He aquí la gran paradoja de la educación femenina del primer franquismo. Niñas que, sin lugar a duda, fueron llamadas a la maternidad, como si por obra y gracia del espíritu santo pudiese tener presencia tal “milagro”.



Ilustración 63. Ilustración para *Mari-Sol, Libro de lecturas para niñas*, Josefina Álvarez de Cánovas, 1944

Era claro que el modelo de esposa y madre, a pesar de reconocerse como el ideal femenino, presentaba múltiples contradicciones, y cómo no, ambigüedades. No obstante, el propio régimen, trató de dotarlo de cierto simbolismo, y para ello, recurrió a la santidad y a la pureza que aportaba el gran referente identitario de la Virgen María. Pues sólo por medio de la negación de la sexualidad femenina, consolidada además a través de la imagen mariana, se lograban “eliminar” todas aquellas connotaciones sexuales que, vinculaban el ejercicio de la maternidad con el pecado carnal. No olvidemos que ante todo el “nuevo” régimen, estableció un marcado “contrato sexual” en el que las mujeres por medio de sus maternidades, no sólo “servirían” para reproducir la nación por medio de la procreación, sino también para representarla (Ídem: 353). Y es por ello, que las niñas de España debían recibir una educación modélica que se adaptase a los postulados y exigencias que el sistema dictaminó.

Eran constantes las indicaciones pedagógicas que aludían a que el ideal de la feminidad se debía centrar en exclusiva a una maternidad mistificada. Si bien se entendía que la maternidad era una capacidad natural integrada en las funciones

biológicas del cuerpo de las mujeres, a las niñas se las educó para creer que, en tal práctica el cuerpo carecía de una participación activa, y mucho menos sexual. Por ello se ritualizó bajo una mística que lo transformó en el más puro de los ejercicios de la feminidad.

Ante este mandato pedagógico, observamos claras influencias con el mito de la maternidad virginal de María. Quien, sin la más mínima duda, representa el orden simbólico de mujer que al “nacionalcatolicismo” favorece. La maternidad divina de la



Ilustración 64. Fotografía para *Medina*, Revista de Sección Femenina, por Luis Pérez Solero, “La Madrecita”, 1943

Virgen, junto con su castidad, desde los postulados culturales y religiosos del “nuevo” régimen estaba más que naturalizada, y, por lo tanto, pautaba un referente. Si bien paradójico, pero lograba asegurar la negación de la sexualidad femenina y convertir la dimensión físico-biológica de la maternidad en su cara más oculta.

172

“¡Orgullosa madrecita! ved a esta linda chatita, como muestra un angelito, que se agarra del bracito, pues de sus fuerzas no fía. En su cara la alegría de sostener a un chiquillo, angelote de Murillo, con cabellera de oro y de belleza un tesoro. ¡Es un muñeco divino! Y aunque de pobreza el sino le fue trazado en la cuna, no se cambia por ninguna la niña que hoy le sostiene. Instinto de madre

tiene, y nos le muestra orgullosa como la más bella rosa de los jardines de Dios. ¡Qué grupo forman los dos! Cuando se la ve descalza, su

sacrificio realza; pone un nimbo a su cabeza esa luz de la pobreza y ese gesto de cariño maternal para su niño”¹⁵³.

¹⁵³ Poema de Luis Pérez Solero, dedicado a la fotografía de la *Madrecita*, (fig.61.), para la revista de Sección Femenina, *Medina*, 1943. En él, observamos el patetismo y la indiferencia hacia la pobreza extrema que vive la niña que protagoniza la instantánea, desde la que se realza exclusivamente una maternidad sacralizada de forma divina, paradójicamente instrumentalizada en una niña de menos de diez años.

Este tipo de mecanismos, aparte de generar confusión sobre el fenómeno de la maternidad, proporcionaban una de las connotaciones fundamentales de las bases ideológicas de este primer franquismo. Con ello nos referimos a la uniformidad identitaria de la mitad de la población, y a la aplicación de una educación para las mujeres basada en la subordinación sexual sobre una maternidad para la que nunca fueron conscientes. Siguiendo esta línea del discurso, fue por ello que, en el caso de la asignatura de *Religión Católica*, las enseñanzas morales impartidas, se encargarían de asegurar que las futuras madres de España fuesen mujeres sumisas, y ante todo respetuosas con la jerarquía, pues en ellas radicaba la responsabilidad de impartir los sagrados valores de las criaturas del mañana¹⁵⁴.

Por otra parte, cabe tener en cuenta que este universo de educación diferenciada, no sólo se configuraba a partir de la formación reglada en las escuelas. Existía además un imaginario cultural del que toda la sociedad era partícipe, donde las mujeres, a través de sus maternidades, debían ser las primeras en educar a las niñas mediante la exigencia de principios intrínsecos a la feminidad, como eran el caso de la honradez, la religiosidad, la honestidad, el silencio, el sacrificio y la sumisión (Peinado, en Prieto, o.c.: 162). Como prueba de ello, resulta interesante destacar el siguiente fragmento:

“Considerar al niño como futuro productor de valores económicos y como sujeto de autoridad y de fuerza. A la niña considerarla como creadora de valores morales, principalmente, y colaboradora del hombre en el ejercicio de la autoridad y sujeto de resistencia” (Bohigas: 1942)¹⁵⁵.

Harto es sabido, que la diferenciación construida en torno al género que radica en un fragmento de esta categoría, promovió tanto la diferencia sexual, apreciable en

¹⁵⁴ La escuela del “nuevo” régimen, se había forjado ante el objetivo de recuperar mediante las nuevas juventudes, la grandeza perdida de España, y para ello, una vez más las mujeres serían responsabilizadas de la sangre derramada por la causa.

¹⁵⁵ Este fragmento, pertenece a la revista *Consigna*, de 1942, escrito por F. Bohigas, y recogido en Gallego, (o.c.:157).

el currículo educativo, como la creación de dos universos retroalimentados de actitudes patriarcales. Es claro que el modelo educativo masculino era considerado superior al femenino, pues confería mayores posibilidades de actuación y acción. Pero, más allá de establecer una clara declaración de intenciones, la educación diferenciada se estableció como la forma de discriminación básica hacia las mujeres, presente en todos los libros de texto, manuales de la época y literatura tanto infantil como juvenil. Sin embargo, en el nivel de estudios primarios, tanto niñas como niños cursaban las mismas asignaturas comunes, aunque con distinta orientación y finalidad. Para ello, se utilizaron manuales como la conocida “enciclopedia” de los “Hijos de Santiago Rodríguez”, o la “enciclopedia” Álvarez¹⁵⁶.

Como podemos imaginar, este tipo de educación, implicaba el hecho de que el trabajo femenino simbolizase un desprestigio social, que sólo sería concebible e inevitable en las clases bajas. Fue así, como en el caso de recibir algún tipo de formación superior como el bachillerato, las jóvenes seguirían formándose en asignaturas relacionadas con la domesticidad, la puericultura o el mantenimiento del hogar; así como en indicaciones sobre urbanidad y comportamiento en público siguiendo las directrices de su género. Mientras que, en el caso de la formación universitaria, la política educativa del “nuevo” régimen, sólo consideraría viables aquellas profesiones que no cuestionasen la identidad femenina tradicional. Entendiéndose como tales estudios de mecanografía, biblioteconomía, la archivística, magisterio, enfermería, filosofía, letras, farmacia¹⁵⁷...

Reflexionar sobre dicho currículo diferenciado, y sobre sus limitaciones en cuanto se refiere a la creación de universos genéricos paralelos, nos lleva a considerar la escuela como un lugar de dominación y opresión basado en desigualdades elitistas y jerárquicas, al igual que sucedía con la conformación estructural de la familia. A partir

¹⁵⁶ A pesar de no ser lecturas oficiales sobre las asignaturas impartidas en la escuela, no dejan de ser por ello menos interesantes la multitud de libros para niñas y jóvenes que se publicaron en esta época. Utilizados también como instrumentos transmisores de la ideología política del momento, tanto a través del texto, como de las sugerentes imágenes cargadas de símbolos.

¹⁵⁷ No obstante, debemos tener en cuenta que, la presencia de las mujeres en el ámbito universitario hasta los años setenta fue muy poco significativa. Y como podemos intuir, tal formación era muy poco transgresora en cuanto a los roles de género establecidos se refiere. Además, pocas fueron las mujeres universitarias que finalmente pudiesen proyectar su vida hacia una salida laboral.

de estos planteamientos, y no conformes con las desigualdades de género del programa educativo, el Estado del “nuevo” régimen, también fomentó un modelo de educación que garantizaba las diferencias sociales. Muestra de ello fue la proliferación de colegios privados y religiosos, donde abundaba el “enclasmiento” y la jerarquización social (Peinado, o.c.:71-72). Las clases altas, como era costumbre, acudirían a las más elitistas escuelas privadas, que de alguna manera buscaban diferenciarse de las populares consolidándose como referentes. Aunque, bien es verdad que, ambas presentaban el mismo modelo educativo cuyos pilares se basaban en la religiosidad católica, la exaltación de la ideología patriótica y el retorno a las arcaicas prácticas pedagógicas más tradicionales.

En este orden de las cosas, no debemos olvidar que la creación de la política educativa del franquismo, fue fruto de una serie de intereses constituidos por la clase dominante del momento para legitimar un régimen de vencedoras/es y vencidas/es. Sin olvidar que, en muchas ocasiones el hecho de que las familias más humildes pudiesen llevar a sus criaturas a la escuela, suponía todo un sacrificio. De manera que, la educación primaria, se convirtió en la educación de la mayoría de la población española de postguerra.

Una vez finalizada esta etapa formativa, a menudo, era frecuente la necesidad de incorporar mano de obra de las y los jóvenes en la unidad doméstica. Aunque, tengamos además en cuenta que, la posibilidad de continuar estudiando en el itinerario superior, era una cuestión que sólo podía estar al alcance económico de una escasa minoría, en la que se solía premiar a los chicos frente a las chicas (Roca i Girona, o.c.:90). De manera que, cabe puntualizar que, las secuelas y efectos de la aplicación de una educación femenina diferenciada durante el período del primer franquismo, sólo produjeron un atraso educativo en la enseñanza femenina, que tendría además como resultado la futura discriminación de las mujeres en el ámbito laboral.

2.4.2.1. La Iglesia Católica

No podía ser menos, el dedicar unas líneas a la relevancia de la que dispuso la Iglesia Católica en cuanto a la construcción de la feminidad se refiere. Como veníamos puntualizando anteriormente, la Iglesia, tuvo un especial protagonismo durante la “cruzada” por la liberación. Una notabilidad obtenida, no sólo por posicionarse apoyando al bando sublevado, sino también por poner a disposición su propio discurso como base del discurso estatal que impregnaría al “nuevo” régimen. Venimos observando a lo largo de este trabajo que, la patria se identificó con la confesión católica, rechazando para ello aquellos valores del mundo moderno que apostaban por la democracia y la libertad. De manera que, para poder conseguir un fuerte control social, y una imperante presencia autoritarista, el poder político y el eclesiástico se unieron de tal modo que, por medio de la censura y de la represión política y moral consiguieron hacer imposible cualquier debate ideológico (Rodríguez de Lecea, en Morant, o.c.:267).

176

Fue así como, en agradecimiento y en recompensa por dicho apoyo, la Iglesia recibió el sustento gubernamental que le otorgó el control de la enseñanza. Y en consecuencia de ello, el Ministerio de Educación, pasó a estar ocupado por el catolicismo. Pero antes de avanzar más, sería interesante detenerse en resaltar que, el éxito de la Iglesia no sólo residía en el apoyo de militares golpistas y de las clases dominantes, sino también en importantes grupos sociales de la cultura popular, en los que siempre había triunfado el discurso de la tradicionalidad (Casanova, en Nash, o.c.:98). Dicho triunfo, supuso la confirmación y la presencia de la Iglesia Católica en la educación, controlando así la construcción de la identidad femenina, y por ende su sexualidad. Sin embargo, cabe también recordar que, el modelo ideal de “nueva” mujer española que promocionaba el “nacionalcatolicismo”, era un modelo que tampoco había desaparecido durante el gobierno anterior debido al anquilosamiento de la tradición.

No obstante, el papel social de la mujer y la “nueva” imagen que defendía a ultranza la Iglesia Católica, quedaba más que nunca recluida exclusivamente al

enclaustramiento de la tradicionalidad. Fue así como la idea de emancipación, libertad y modernización que empezó a vislumbrarse con la Segunda República, quedó en un eterno utópico marcado por la censura. El matrimonio civil, el divorcio y el aborto, habían sido totalmente abolidos bajo las normas que regían los cánones del catolicismo, identificadas una vez más con las expectativas políticas del “nuevo” régimen. Y como no podía ser de otra manera, y siguiendo los postulados del discurso divino, la Iglesia Católica, se convirtió en la mejor aliada de la “cruzada sacrosanta”. En el sentido de que no sólo dispuso de un papel predominante en las cuestiones respectivas a la educación, sino también en todo lo que tuviese que ver con lo referente a la vida familiar y a las relaciones genéricas en el contexto de la familia (Folguera, en Garrido, o.c.:529).

En este aspecto, la Iglesia fue la principal promotora de que las construcciones culturales del género, se configurasen en torno al discurso de las diferencias dicotómicas. Un discurso, que no había pasado de moda a lo largo de la historia, y que seguía aferrándose a la idea de que hombres y mujeres poseían cualidades propias, y además complementarias. Por ello, la educación de niños y niñas, sólo podía entenderse mediante una puesta en práctica que legitimase los valores masculinos de la razón y la fuerza, frente a los valores femeninos de la pasividad y los sentimientos. A partir de este análisis de contrarios-complementarios, la Iglesia Católica llegó a la conclusión de que la familia sólo podía entenderse por medio de la aportación de estos valores dicotómicos.

Ahora bien, si el modelo de familia nuclear patriarcal era la principal estructuración y medio de adoctrinamiento social, la Iglesia Católica, cumplía con todos los requisitos pedagógicos para lograr los objetivos de dicho adoctrinamiento. No olvidemos que, en todo régimen autoritario, es de vital importancia considerar los roles de género de una forma netamente diferenciada. Pero, además, en el caso del “nacionalcatolicismo”, la propia Iglesia Católica será fundamental a la hora de reforzar el papel que el régimen político le había asignado a la familia. Sólo así cobrarían sentido social y culturalmente las simbologías del “cruzado” y la del guerrero que, con todas sus fuerzas habían logrado vencer al enemigo, y continuaban levantando la “nueva” España. Ambos necesitaban regresar a su hogar, a su “reducto de paz”, y

encontrar en sus esposas la complementariedad que en el “campo de batalla” les faltaba. La “familia santuario”¹⁵⁸, se habían convertido en el factor de estabilización al que toda gran potencia recurre después de una contienda bélica. Una vez más, la familia actuaba, por una parte como un mecanismo de inhibición social, en donde todo había de mantenerse en orden. Mientras que por otra parte, respondía a los postulados dicotómicos que exigía el discurso católico sobre la complementariedad de los sexos y los roles culturales con los que habían de cumplir. En este orden de las cosas, la Iglesia estipuló que, la familia del “nuevo” régimen, debía responder a una construcción jerárquica, donde el padre, como si de un “orden natural” se tratase, poseía toda la autoridad dominante que, además se le asignaba de forma divina, por la gracia de Dios. Por lo tanto, y como era de esperar, el resto de miembros, le debían respeto y obediencia.

Ante este contexto, la Iglesia Católica, disponía de un poder tanto o más que institucional para abordar su objetivo de “recatolización” española. Con ello nos referimos al hecho de que no sólo regía la pedagogía educativa aplicada en las escuelas, sino que además determinaba el control social por medio de estructuras y mecanismos que construían la realidad cultural y popular de la postguerra. Nos hemos referido a la familia como proyección de un sistema ideológico a pequeña escala, y como una importante transformación ideológica del ámbito privado. Pero también resulta interesante tener en cuenta todo el despliegue propagandístico y ritual que la Iglesia puso a disposición del régimen. Llegó a ocupar uno de los pilares más férreos de la vida cotidiana del primer franquismo. Y como socializadora de la vida diaria, las prácticas religiosas constituirían una fuerte integración en el “nuevo” orden social. Para ello, aparte de tener que cumplir con el sacramento de la eucaristía, serán numerosas las exaltaciones religioso-patrióticas caracterizadas por liturgias públicas multitudinarias, procesiones, manifestaciones eucarísticas, peregrinaciones, primeros viernes de mes, rezos populares del rosario, desfiles militares coronados por vírgenes y santos, entronizaciones, sin olvidar los ritos a las innumerables reliquias, las numerosas ofrendas durante el mes de mayo a la Virgen, y un largo etcétera

¹⁵⁸ Expresión empleada por el cardenal Gomá, y rescatada por Di Febo (en Nielfa, o.c.:32).

culminado de una ritualización en clave de género que trataba de reforzar los imperativos ideológicos del poder (Moncó, 2009).

Al mismo tiempo, no podemos olvidar que, ante toda esta presencia religiosa por el fervor popular la identidad femenina tendrá un protagonismo más que especial. Con ello nos referimos a la imposición social y religiosa que vivieron las mujeres a la hora de transmitir y educar en la devoción a sus criaturas. En este aspecto, tendrán un papel importantísimo la “gracia” y los “símbolos” con los que la Iglesia caracterizará la feminidad. Y es que, la representación de la religiosidad “ritualizada” y teatralizada públicamente, como comentábamos en líneas anteriores, fue uno de los campos de batalla mediante los que el “nacionalcatolicismo” creó su máximo referente identitario. Como es sabido, e incluso a día de hoy presenciamos que las mujeres, tenían y tienen una importantísima presencia en el ámbito de la devoción popular. Eran las encargadas y responsables de educar a las futuras criaturas de la patria en un ambiente ante todo católico y devoto. Y para ello, fue clave el papel que desarrolló la resurrección del patrimonio simbólico tradicional (Casanova, en Nash, o.c.:100). Donde multitud de vírgenes, aparecerán protagonizando las escenas ceremoniales, como conmemoración de acción de gracia por la victoria nacional, o en recuerdo por los valientes caídos por España. En este aspecto, recordemos que, las mujeres debían ser las máximas representantes de la conservación del “espíritu hispánico”, pues en ellas, recordemos residía la responsabilidad y la culpa que había llevada a la población española a liberar la trágica “cruzada”.

De manera que, la “nueva” mujer del régimen, sería tratada simbólicamente como “la vestal” que protegiese el sentir patrio, y coronase todas y cada una de las ritualizaciones religiosas que inundaban de teatralización la conquista por la “recatolización”. Esta tendencia a proyectar un ambiente popular cargado de emotividad religiosa, y de opulento simbolismo barroco, alteraba la percepción de una realidad de postguerra, marcada ante todo por la pobreza y el hambre. Esta forma de proceder, contaba con las mujeres como agentes de proyección cultural ante la popular devoción religiosa. Y para ello, el “nuevo” régimen confió en recurrir al “auténtico modelo de mujer católica”, piadosa, maternal, y cómo no, plenamente entregada que se encontraba en la Virgen María. Debemos entender el culto mariano

en estos años como una de las más fuertes devociones populares de la feminidad. Teniendo en cuenta que, la figura de la Virgen María, fusionó el fervor religioso, con la identidad de la “nueva” mujer española, y con el sentir patrio. Un ejemplo de ello, son las numerosas exaltaciones a la Virgen del Pilar, considerada no sólo como la protectora del ejército nacional, sino también como el símbolo de la hispanidad como raza y de la unidad católica (Di Febo, o.c.).



Ilustración 65. Cartel conmemorativo para el Centenario de la venida de la Virgen del Pilar, 1940

las normas morales destinadas a las mujeres. Por ello, deberían ser ante todo intachables, una cuestión que sólo podría conseguirse mediante la supervisión de la pureza y de la honra. Y para ello, el adoctrinamiento del “nacionalcatolicismo” necesitaba nutrirse de referentes simbólicos en los que fundamentar su paradójica realidad.

De modo que, la Virgen María, en una sociedad cuyos principios normativos se regían por el carácter de imposiciones sagradas, lograba proyectar todas las exigencias entre las que debía desarrollarse la feminidad. Tales requerimientos, se configuraban como una serie de metáforas ontológicas al ser mujer, entre las que

No obstante, las procesiones y el culto devocional a la Virgen serán constantes, desde la proyección iconográfica y ritualizada de la pedagogía en la escuela, hasta el popular fervor por el rezo del rosario en comunidad, pasando por las conocidas ofrendas de flores en el mes de mayo. Ahora bien, cabe cuestionarse la tan ferviente encomienda a tal sagrada figura. Y es que, como venimos observando, la misión de “re Cristianización”, dependía en gran medida de profundizar en

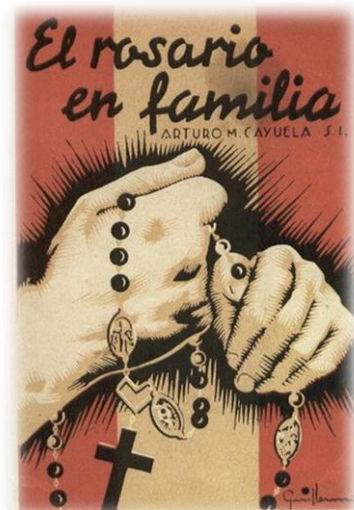


Ilustración 66. Cartel publicitario *El rosario en familia*, Arturo M. Cayuela, 1939

destacaban la pureza, el peligro y el pecado. Es claro, que somos testigos de un proyecto de “recatolización” que buscaba redimir de una única y exclusiva manera a las mujeres del “nuevo” régimen. Los roles, símbolos y rituales marianos que, de forma interconectada regulaban la sociedad española del momento, truncaban la identidad individual de las mujeres. Y como consecuencia de ello, acabarían por interpretar como un imperativo moral y vivencial su sacrificio por la patria mediante una maternidad sacralizada y mistificada.

“Las cosas sagradas han de guardarse con cuidado especial para no exponerlas a la profanación. Por esto Dios hizo a la mujer pudorosa y recatada por instinto para que conserve fácilmente su peculiar condición”¹⁵⁹.

Lo más grave de este asunto, reside en la idea de que, mediante esta exaltación patriótica ante el ritual y la devoción mariana, el sistema del “nacionalcatolicismo” celebraba de forma instintiva la capacidad reproductora de las mujeres al atribuirles la asimilación de un referente identitario, cuanto menos paradójico. Aspectos, que obviamente servían para dotar de legitimidad patriarcal y prestigio masculino al “nuevo” régimen.

Finalmente, cabe considerar que, el mito de María ha sido¹⁶⁰, el artefacto intelectual de maltrato contra las mujeres más efectivo de la historia debido a su capacidad de denigración, mientras celebra la más elevada mística de la feminidad (Roche, 2016:73)¹⁶¹.

¹⁵⁹ Cita tomada de Martí Bonastre, en su obra *La familia en peligro*. Recogida por Peinado (o.c.:60).

¹⁶⁰ Nos referimos al modelo simbólico de la Virgen María como mito, porque precisamente supone una creación estratégica que reafirma la construcción de un discurso social concreto, en este caso, el discurso del “nacionalcatolicismo”.

¹⁶¹ Más adelante, apreciaremos la proyección actual de una herencia de tales dimensiones.

2.4.2.2. La paradoja de Sección Femenina

El origen de la Sección Femenina se remonta a junio de 1934, mes en el que la organización fue creada como apéndice de la agrupación política de Falange Española¹⁶², instaurada también en el mes de octubre de 1933¹⁶³. Liderada hasta 1977, será sobre todo a lo largo de los primeros años de la postguerra cuando la agrupación femenina vivía su máximo esplendor, gracias a que, el “nuevo” régimen confió en ella, junto con la Iglesia Católica, encargándole la responsabilidad de gestionar la educación de las mujeres de la “nueva” España¹⁶⁴.



Ilustración 67. Tarjeta postal de Sección Femenina con Pilar Primo de Rivera, el yugo y las flechas, 1939

En efecto, la SF fue tomada como una agrupación de apoyo imprescindible para el régimen, ya que, como adhesión de la Falange, y ésta en tanto que organización fascista, encontraron en el patriarcado su máxima expresión de opresión social. Puesto que, apoyándose en el discurso de la dominación masculina que promulgaba Falange, se convirtió en el mejor aparato de control de las mujeres del primer franquismo¹⁶⁵. Partiendo además de la

¹⁶² No olvidemos que, en 1937, en plena guerra, muere José Antonio Primo de Rivera, momento en el que Franco decide hacerse con la dirección del partido, ya que las ideas de Falange, cuadraban perfectamente con sus objetivos, entre los que buscaba aportar una alternativa ideológica a la democracia parlamentaria, cuya finalidad además era dotar de cierta legitimidad a su campaña militar, así como más tarde lo haría con el “nacionalcatolicismo”.

¹⁶³ No entraremos a analizar la historia de Sección Femenina, puesto que es un tema ampliamente investigado sobre todo por diversas autoras, entre las que destacan Cénarro (2006), Gallego (1983) y Richmond (2004) entre otras, como veremos a lo largo de este epígrafe. Nos centraremos concretamente en las paradojas que encerraba tal organización femenina, entre su discurso, sus máximas representantes y los resultados obtenidos a la hora de exigir cierto ideal de feminidad.

¹⁶⁴ Si bien es cierto que la SF se creó con anterioridad a la Guerra Civil, cabe destacar que, durante la contienda bélica las cifras de afiliación a la agrupación llegaron a dispararse, llegando a superar el medio millón y otorgándole el posterior prestigio que hizo que el régimen escogiese a la SF como la responsable de extender una serie de servicios educativos destinados a la juventud femenina de todo el territorio nacional.

¹⁶⁵ Equivalente al servicio militar obligatorio masculino, el Servicio Social, fue uno de los mejores instrumentos de control femenino de los que dispuso la SF. Adscrito en origen al Auxilio Social, en 1939 se traspasó su dirección a la SF. El Servicio Social, fue un órgano que integraba la formación de mujeres de 17 a 35 años de edad, quienes durante seis meses debían obligatoriamente prestar sus servicios a la institución, recibiendo a cambio cierta

base de que, jamás cuestionó la sumisión femenina, puesto que no tenía cabida en su forma de concebir el mundo, y mucho menos dentro de su propio universo ideológico (Peinado, en Prieto, o.c.:154).

En efecto, su *leitmotiv*, consistía en servir a la patria con abnegación (Morcillo, o.c.:258). Y como prueba de ello, basta con valorar los esclarecedores testimonios de José Antonio Primo de Rivera, donde deja clara la importancia de la subordinación femenina a nivel social; así, como las aportaciones de la delegada nacional de la SF, quien determina la necesidad de negar a las mujeres ser sujetos protagonistas de cualquier discurso mediante el sometimiento a la dominación masculina. Prueba de ello son también los postulados expuestos en los Estatutos de 1937 de la propia agrupación¹⁶⁶.

“El verdadero feminismo no debiera consistir en querer para las mujeres funciones que hoy se consideran superiores, sino en rodear de dignidad social las tareas femeninas”¹⁶⁷.

“Las mujeres no solemos tener, y gracias a Dios, esa seguridad absoluta en nosotras mismas, que en sí mismos tienen los hombres, ya que hemos nacido para estar sometidas a una voluntad superior”¹⁶⁸.

“La SF declara que el fin esencial de la mujer, en su función humana, es servir de perfecto complemento al hombre, formando con él, individual o colectivamente, una perfecta unidad social”¹⁶⁹.

Ahora bien, esta afinidad de vinculación patriarcal por parte de la SF, remarca el carácter piramidal mediante el que se fundamentó su estructura. Donde no olvidemos,

formación teórica durante tres meses, y durante los otros tres restantes aplicando el servicio de forma práctica. Esta prestación social presente hasta el final del régimen de Franco, supuso uno de los mejores ejemplos de control institucional sobre las mujeres. La formación recibida estaría muy conectada con la impartida por la SF, suponiendo incluso una prolongación de sus enseñanzas. El Servicio Social, obligaba también trabajar de forma gratuita a las mujeres, exigiendo que además se sintiesen agradecidas. Suponía un requisito esencial para que las mujeres pudiesen trabajar, sacarse el carnet de conducir, o poder disponer de su propio pasaporte.

¹⁶⁶ La SF en origen publicó sus primeros estatutos en diciembre de 1934, pero no será hasta enero de 1937 cuando publique los definitivos.

¹⁶⁷ Extracto de un discurso de José Antonio Primo de Rivera, recogido por Peinado (o.c.:127).

¹⁶⁸ Aportaciones de Pilar Primo de Rivera para el III Consejo Nacional de la SF, celebrado en 1939, recogidas por Molinero (1998:109).

¹⁶⁹ Estatutos de la SF de 1937, recogidos por Roca i Girona (o.c.:128).

Pilar Primo de Rivera, delega nacional, sería coronada como la cúspide de dicha pirámide¹⁷⁰. La estructura de la SF, aparecería integrada por diferentes unidades que componían el formato total de la agrupación, que a su vez se incorporaba a la superior unidad de Falange. Recordemos que en su estructuración vertical, los órganos principales por los que se componía, aparecerán organizados por Jefaturas provinciales en la base, seguidos de la Secretaría general, el Consejo Nacional y la Jefatura Nacional, representada por su portavoz (Di Febo, en Morant, o.c.:229).

La SF contaría con un gran número de afiliadas de élite, que ocuparían los altos cargos de mandos, cuya labor, se centraba en educar a las mujeres para hacerles retornar a las funciones tradicionales que exigía el “nuevo” discurso del régimen. No obstante, esta idea de insistir en una “dignidad” intrínseca al ser mujer, y legitimada bajo el discurso ontológico de la feminidad, gozaba de antecedentes procedentes de los propios alegatos de los planes joseantonianos de Falange. El propio fundador del partido, conocido como “El Gran Ausente”, fue quién estableció la necesidad de separar las funciones naturales de las mujeres de los hombres (Richmond, 2004:29). De manera que, en un país donde la moralidad y los valores católicos se hallaban sumamente arraigados, no era de extrañar que el discurso joseantoniano cuajase a la perfección en la sociedad. Sin olvidar que, fue además la portavoz de la SF quien mejor reinterpretase en clave “nacionalcatólica” el pensamiento de su hermano.

De este modo, y entendiendo que la SF se constituyó como un órgano burocrático al servicio del poder, quedaron claras que sus funciones estarían destinadas a cumplir las exigencias de adoctrinamiento, educación y asistencia que, el “nuevo” régimen dispuso para la instrucción femenina. Una formación de amplia difusión, que como hemos visto se focalizó en la reunificación cultural, y en la negación de las diversidades. Sólo así se lograría dar lugar a que el carácter tradicional ocupase de lleno la vida de la población española, e inculcase en las futuras generaciones los valores religiosos y los sentimientos nacionales sobre los que se proyectó el

¹⁷⁰ Pilar Primo de Rivera fue hermana de José Antonio Primo de Rivera, fundador del partido fascista de la Falange. Su objetivo como delegada nacional se centró en formar una institución fundamentada en una “revolución falangista”.

“nacionalcatolicismo”. Por su parte, así expresó en una de sus conferencias Pilar Primo de Rivera, cuál sería el cometido asignado a la organización:

“La Sección Femenina de Falange tiene como misión más importante la de formar a las mujeres; y esta misión, que hemos aceptado, no la hemos cogido para justificar nuestra organización dentro del Partido, sino por el convencimiento absoluto de que a las mujeres de España hay que proporcionarles revolucionariamente unos conocimientos que hasta ahora desconocían”¹⁷¹.



Ilustración 68. Portada para libro de Sección Femenina, 1940

Bien es cierto que, el “nuevo” régimen escogió a la SF como elemento encargado para el adoctrinamiento femenino, porque confiaba en su ideología centrada en la jerarquía y la obediencia. Pero también es sabido que tal adhesión de control sólo podría reportarle ventajas al “nuevo” Estado. Por ello, la SF había recibido la sagrada misión de reeducar a las

futuras mujeres de la “nueva” España. De modo, que la organización, consciente no sólo de la importancia de su labor para el régimen, sino también de las “carencias” educativas de la población española¹⁷², se dispuso a educar tanto a niñas, como a jóvenes y adultas; sin distinción de clase y de procedencia, bien fuese urbana o rural. Los objetivos formativos de la SF, estuvieron orientados en torno a tres líneas de conocimiento: en primer lugar, en la religión; por otra parte, en la doctrina

¹⁷¹ Extracto recogido de los *Discursos, circulares, escritos* de Pilar Primo de Rivera, citado por Pérez Moreno (en Prieto, o.c.:0179-180).

¹⁷² La delegada nacional de la SF, nunca culpabilizó al Estado de que éste abandonase la enseñanza pública, lo cual tuvo como resultado que la enseñanza acabase en manos de órdenes religiosas para que instruyeran, como es claro, a las niñas y niños de las clases acomodadas. Este hecho propició la falta de escolarización de la población española durante el primer franquismo. No obstante la objetividad de los hechos, Pilar Primo de Rivera, acusó principalmente a las familias españolas como responsables de la analfabetización infantil.

“nacionalcatólica” para la cual, las españolas deberían adquirir el “modo de ser” de la mujer falangista; y finalmente en la familia, porque se sobreentendía que el fin natural de “la mujer” residía en la maternidad como culminación del matrimonio canónico. A través de estos tres ámbitos educativos, la SF se aseguraría de que las “nuevas” mujeres españolas se convirtiesen en los mejores agentes de transmisión de los valores patrios para las generaciones venideras. Hemos visto a través de los estatutos de la SF, que se consideró a las mujeres como meros instrumentos al servicio de los hombres, y es este concepto el que aportó la legitimidad necesaria para admitir una educación basada en la remodelación identitaria de la feminidad.

En este aspecto, y para poder garantizar la formación, socialización, y la transmisión de valores propios basados en el “verdadero” conocimiento, la organización contó con los medios y las estructuras adecuados para poder difundir sus criterios. Entre los que destacarían organismos como las Escuelas del Hogar, el Servicio Social, las Cátedras Ambulantes, el Instituto de Enseñanzas Profesionales de la Mujer¹⁷³, y la asimilación desde 1941 de las asignaturas de *Educación Física y Enseñanza del Hogar*, que unificaba materias como *Puericultura*, y *Economía Doméstica*, obligatorias en todas las escuelas de enseñanza primaria y secundaria¹⁷⁴.

186

La formación que se dedicó a proporcionar la SF ante todo estaría basada en el adoctrinamiento que caracterizó al discurso “nacionalcatólico”. Y para ello, la docencia impartida a través de las propias materias de la organización estaría presente en todos y cada uno de los centros de enseñanza oficiales, junto con los colegios privados. Sólo así, por medio de la presencia del “estilo falangista” de obediencia y entrega a la jerarquía, se conseguiría adoctrinar a las futuras mujeres de la “nueva” España en una identidad relacional al servicio de la dominación masculina. Y para dar mayor

¹⁷³ Creado por decreto de 2 de marzo de 1945, y cuyo objetivo era dar formación profesional a las mujeres de toda España (BOE, de 17 de marzo de 1945). No obstante, la formación que recibirían las mujeres en esta institución, estaba destinada a reforzar el aprendizaje de aquellos trabajos que tradicionalmente venía desempeñando el sexo femenino. Pero más allá de ello, debemos considerar que muchas mujeres al optar por este tipo de formación estaban recibiendo un aprendizaje que, en muchos casos contribuiría a una futura emancipación femenina.

¹⁷⁴ En este aspecto, cabe puntualizar que la SF impartió tanto la formación educativa como la enseñanza femenina no sólo en organismos propios del régimen, sino también en sus propias instituciones, propiciando así que su discurso llegase a todas las mujeres.

legitimidad, la SF contaría además con la presencia de Fray Justo Pérez de Urbel¹⁷⁵ como asesor religioso, quien consideraba que la piedra angular del pueblo católico, y la responsabilidad moral de la patria, residía en la mujer (Gallego, o.c.:144).

Tras las observaciones llevadas a cabo, no resulta difícil suponer que, la SF, tuvo un papel relevante en la conformación del modelo de la “nueva” mujer española que necesitaba el régimen de Franco (Folguera, en Fusi, o.c.:305). Encontramos en la organización una estratégica aliada del orden moral que, además perpetuaría la salvaguarda de los grandes referentes identitarios sobre los que se proyectaba la “sacrosanta” feminidad patriótica. En este sentido del discurso, tengamos en cuenta que, en 1939 la organización tomó como sede triunfal el Castillo de la Mota de Medina del Campo. Espacio que no dejaba de tener un significado claramente simbólico. Toda una declaración de intenciones si tenemos en cuenta que fue el lugar donde vivió y murió la reina Isabel I Católica. Elegido además como sede de los cursos de formación política de la SF.

Ahora bien, tampoco olvidemos la elección de nombrar como patrona a Santa Teresa de Jesús. Ya que adoptarla como protectora, suponía reforzar el mensaje de que la identidad de las mujeres de SF era inseparable de la religión católica. Sin embargo, es precisamente a partir de la idealización de estos modelos como referentes identitarios, donde empezamos a observar las paradojas sobre las que se articulan los preceptos de la organización. Nos referimos al hecho de que, ambas imágenes, simbólicas para la construcción de la identidad femenina del “nacionalcatolicismo”, representaban modelos de razón, autoridad, fuerza, poder público y empoderamiento femenino que, no tenían nada que ver, a priori, con el encuadre cuasi dogmático de pureza, abnegación, silencio y entrega con el que, desde una relectura anamórfica de la SF, se intentó adoctrinar a las mujeres de la “nueva” España.

El discurso que promulgaba la SF, como bien expuso en su día Gallego Méndez, estaba revestido de connotaciones religiosas, que no políticas (o.c.:147). A pesar de

¹⁷⁵ Fray Justo Pérez de Urbel, monje benedictino del monasterio de Silos, se encargó de dirigir la Asesoría Religiosa de SF, como organismo que se ocupaba de asegurar el carácter espiritual de las mujeres falangistas.

que sus objetivos estuviesen claramente marcados por dos características comunes a los fascismos: el autoritarismo y la exacerbada sumisión de las mujeres, junto con la manipulación de las mismas al servicio de la patria (Dueñas, en Prieto, o.c.:28)¹⁷⁶. Sin embargo, el carácter sacrificial, el culto al dolor, la entrega, la abnegación y la mistificación maternal como imperativo identitario, llevaron a considerar de nuevo que, el referente con el que se intentó aleccionar y adoctrinar a las mujeres era el de la Virgen María. A pesar, no obstante, de que no se hablase de él explícitamente, y a pesar de que las grandes imágenes utilizadas como modelos de ejemplificación patriótica fuesen mujeres con poder y autoridad al servicio de la patria o de Dios. Sin olvidar, por otra parte, que la realidad, superaba la ficción y su proyección.

En este aspecto, debemos tener en cuenta que nos movemos en un contexto en el que el adoctrinamiento y la coerción, representan los elementos de base en los que se sustenta su propia construcción cultural. Por lo tanto, y a partir de esta visión, entraremos a analizar los modelos paradójicos de feminidad que forjó la Sección Femenina. En esta línea, y para poder considerar las contradicciones presentes en la SF, resulta sobre todo interesante, observar si el papel que desarrolla la identidad femenina durante el primer franquismo es producto de “las cosas que hacen las mujeres”, o por el contrario del significado e interpretación que adquieren (Ídem:23).

El discurso sobre el ideal femenino propagado por la SF, se adaptó perfectamente al modelo de “nueva” mujer española que el régimen instauró: la amante madre, y la esposa fiel al Caudillo (Carabias, 2003:274). Este ideal, que podríamos denominar como el “modelo falangista de mujer” (Martins, en Osborne, o.c.:276), aparecía centrado en el matrimonio y en la maternidad, constituyendo el particular espacio de la familia, como uno de los pilares primordiales de la democracia orgánica del régimen. En este aspecto, la SF se encargó de instruir a las mujeres bajo este prisma de desigualdad, cuyo cometido residía en el adoctrinamiento mediante la

¹⁷⁶ En este aspecto, debemos destacar que tanto en la Italia de Mussolini como en la Alemania hitleriana, existieron organizaciones femeninas ligadas a la causa patriótica, como fueron los casos en Alemania de la Unión de Mujeres Nazis, liderada por Gertrud Scholt-King, o la BDM, abreviatura de las Bund Deutscher Mädel, liga de mujeres alemanas, organizada por Jutta Jüding. Así como de la misma manera, en Italia existieron los Fasci Femminili, organización fundada en 1921. Todas ellas, junto con la SF, se caracterizaron por presentar cualidades de lucha patriótica relacionadas con la exaltación de la familia, y de la fortaleza física y moral que otorgaba la maternidad como compromiso con la causa.

obediencia y servicio a los demás. Por lo tanto, la identidad femenina, se sostenía exclusivamente mediante las labores domésticas, como si se tratase del engranaje fundamental de la vida de las mujeres del primer franquismo. Quienes instruidas meramente para ser cuidadoras, como era de esperar, mostrarían una actitud abnegada y sumisa, que además convertía al hogar en el “remanso de paz” que tanto el marido, como la patria necesitaban. De modo que, la reclusión de las mujeres a la clausura de la domesticidad se convertía en el objetivo fundamental de la instrucción pedagógica de la SF. Y para ello, la organización proporcionó todo un despliegue pedagógico basado en valores como la obediencia, el sacrificio y la sumisión, cuya finalidad se centraba en ensalzar a las mujeres hacia la sublime misión más honrosa de sus vidas: la maternidad¹⁷⁷.

Basta con apreciar la siguiente cita para corroborar una vez más de dónde provenía el modelo cultural que construía esta mística misión, cuasi divina:

“Las afiliadas de la SF tendrán una función importante en la nueva España y aportarán a sus tareas las ternuras de María”¹⁷⁸.

189

Por consiguiente, el discurso de la SF se centraba en formar a las jóvenes bajo una “alegre” pedagogía que les dotaría de los más decentes valores de sacrificio personal, fortaleza, sensibilidad y espiritualidad maternal. Acompañados de una fuerte represión punitiva que no dejaba espacio a la diversidad, ni a la posibilidad de dotar a sus vidas de un proyecto autónomo y propio. Con el fin de que las jóvenes españolas lograsen representar el “modelo falangista de mujer”, que no olvidemos, reproducía el modelo de “nueva” mujer española, se adiestró a las mujeres mediante el aprendizaje exclusivo de actitudes hogareñas. El único medio imprescindible para reproducir este modelo, se centraba en prepararse para recibir el santo matrimonio como mandan los

¹⁷⁷ No olvidemos que la SF se encargó de la asignatura de Educación Física, como sucedió con la formación de las mujeres en la Alemania nazi. Cuyo objetivo no sólo estaba centrado en incidir en la rigurosidad militar de su formación, sino también para fomentar la necesidad de las mujeres de estar dotadas de una buena formación física. Pues sólo así lograrían gozar de la buena salud que les capacitaría para una óptima maternidad (Richmond, o.c.:64 y Peinado, en Prieto, o.c.:156).

¹⁷⁸ Fragmento propagandístico de la SF, perteneciente al texto “Quehaceres de María y de Marta en la España Nueva”, publicado en marzo de 1938 para *Y. Revista para la mujer*, recogido por Richmond (o.c.108).

cánones. Por este motivo, no hubo niña que desde la más tierna infancia no hubiese sido educada con el objetivo de entregarse a tan sagrado sacramento. Todas las instituciones educativas del régimen adoctrinaron a las mujeres mediante el indisoluble objetivo de convertirse en esposas abnegadas y madres sacrificadas¹⁷⁹. Ahora bien, cabe especificar que la realidad de la vida cotidiana en la postguerra española era muy diferente a las exigencias domésticas preestablecidas para las mujeres (Sánchez López, 2007:55)¹⁸⁰.

En efecto, la Sección Femenina, se encargó de reproducir mediante su programa educativo, y mediante las enseñanzas no regladas¹⁸¹, el referente identitario de feminidad con el que el régimen de Franco buscaba someter a las mujeres. No obstante, entraremos a analizar brevemente cómo este estereotipo femenino suponía una de las mayores contradicciones de la propia organización. Puesto que, por otro lado, aparecía el interesante modelo de “mujer falangista”, representada por los mandos de la SF (Martins, en Osborne, o.c.:283). A quienes les correspondía el monopolio de la formación de las “nuevas” mujeres españolas. Estas mujeres, habrían sido educadas en instituciones afines a la organización, donde recibieron una formación específica en magisterio, así como en materias especializadas, siendo el caso aquellas referentes al hogar o a la formación político- social¹⁸². Sin embargo la

¹⁷⁹ Es sabido que el hecho de exigir la maternidad como uno de los rasgos definitorios primordiales de la identidad femenina, no implicaba que instituciones como la Iglesia Católica, o más en concreto y en el caso que estamos tratando, la SF, dotasen a la educación femenina de cuestiones referentes a la sexualidad. En caso de llevarse a cabo cualquier referencia a ésta, como veremos, se hará desde un punto de vista moral y pecaminoso, ligado al discurso bíblico que, además, defendía a ultranza la necesidad de exigir la pureza moral y espiritual de las mujeres por concebirse como seres naturalmente pecaminosos.

¹⁸⁰ En este sentido, es necesario puntualizar sobre las marcadas diferencias entre las clases sociales de la alta burguesía y las clases obreras, así como los manifiestos contrastes entre la vida en el ámbito rural y la ciudad.

¹⁸¹ Por razones de contenido y magnitud de este trabajo no podemos profundizar en este tema, pero si es interesante señalar que, en cuanto a las enseñanzas no regladas, nos referimos al “currículum oculto” que crea la institución, basado sobre todo en las lecturas de revistas y publicaciones propias de la organización, como fueron *Medina, Teresa, Y. Revista para la mujer, Consigna o Bazar* entre las más representativas. Plagadas de consejos, logros de la SF y recomendaciones de todo tipo, desde el ocio, hasta la higiene, la belleza o el deporte, representaron uno de los mejores medios populares de captación de masas y adoctrinamiento para las mujeres (Muñoz Ruiz, 2003; García Alcázar y Muñoz Sánchez, 2006; Abella, 1985; Agullo, 1998; Arenas, 1996 y Ballarín, 2001).

¹⁸² Es interesante resaltar que, sobre todo a lo largo de la década de los cincuenta, existieron una serie de profesiones creadas por la propia SF y reguladas por ley. Siendo el caso de monitora general de la juventud, profesora de economía doméstica, monitora de música y danza, monitora rural, educadora social en cuestiones de salud y profesora de educación física (Morillo, o.c.:270). Estas profesiones, les permitieron tanto a las funcionarias de la SF como a sus afiliadas la inserción en un mercado laboral que daría lugar a que estos cargos disfrutasen de la emancipación femenina.

particularidad del modelo de “mujer falangista”, se encontraba en el hecho de que sus vidas, no sintonizaban con la “nueva” feminidad exigida por el régimen.

Las integrantes de la SF que ocupaban los altos mandos, eran originarias casi todas de clases sociales pudientes, lo cual, denotaba el clasismo y elitismo de la organización. Asimismo, fueron mujeres solteras¹⁸³, que evidentemente, desempeñaban actividades focalizadas fuera del espacio destinado a la domesticidad. Si analizamos este posicionamiento social dentro de la marcada estructura dicotómica del primer franquismo, apreciamos a simple vista lo inusual del asunto. En efecto, estas jóvenes mujeres solteras, ocupaban el espacio público, viajaban, se reunían entre ellas, y vivían una situación de emancipación y autonomía inaudita para la época. Como bien expuso la profesora Carabias en su tesis doctoral (2003), estas mujeres dispusieron de un mundo exclusivamente femenino en el que, habían introducido algunos elementos, que les otorgaban cierta “modernidad”. Con ello, nos referiremos a que lograron irrumpir en el espacio público, y ocupar ciertos cargos de poder¹⁸⁴.

Por otra parte, y aunque la catolicidad formase parte de la esencia de Falange, tampoco podemos dejar de lado las discrepancias y rivalidades surgidas por el monopolio educativo entre religiosas y falangistas, llegando incluso a propiciar cierta separación con la institución religiosa (Peinado, en Prieto, o.c.:161). Alcalde en este sentido, señaló que, desde que se introdujo la Falange en los colegios religiosos, las monjas no le profesaban ninguna simpatía, ya que, en realidad, representaban una competencia de proselitismo descarado (2005:43)¹⁸⁵.

¹⁸³ El 24 de julio de 1938 Pilar Primo de Rivera, publicó una circular en la que decretaba que los puestos de mando de la SF (de Delegada Provincial hacia arriba), sólo podrían estar ocupados por mujeres bien solteras, o viudas sin hijos. Citado en (Rosón, en Osborne, o.c.:307).

¹⁸⁴ No olvidemos que serían los hombres del propio partido de Falange, quienes marcaron las directrices e instrumentalización de las mujeres (Martins, en Osborne, o.c.: 288)

¹⁸⁵ No es objetivo de este trabajo tratar las interesantes discrepancias vividas entre ambas instituciones, porque ello nos llevaría a escribir otra tesis doctoral, pero sí consideramos relevante exponer en relación a futuras conclusiones, que a medida que la SF perdía influencia dentro del régimen, la balanza finalmente se inclinaría del lado de la Iglesia Católica en cuanto a la potestad educativa del sistema.



Ilustración 69. Desfile de flechas azules, Sección Femenina, revista *Medina*, 1942

Así mismo, el perfil militarizado de la SF, no sólo resultó objeto de crítica de la Iglesia, sino también a nivel de la sociedad en general. Como Richmond comentó en su imprescindible investigación sobre la organización, el carácter uniformado y poco dado al decoro femenino, fue interpretado como un estilo cargado de connotaciones masculinas, que cuanto menos transgredían las construcciones

normativas sobre el género femenino (o.c.:220)¹⁸⁶. No obstante, socialmente se seguía esperando de estas mujeres que, pese a sus primeros pasos en el ámbito público, cumpliesen con su deber como educadoras, y cómo no podía ser de otra manera, también como madres (Morcillo, o.c.:270). Sin embargo, el modelo de vida de la “mujer falangista”, (entre las que reconocemos a los mandos, funcionarias y afiliadas), se colmaba de paradojas que negaban el modelo falangista de mujer que ellas mismas preconizaban. Sin ir muy lejos, basta con tener en cuenta la figura de la delegada nacional, Pilar Primo de Rivera, nunca llegó a casarse, ni a formar una familia. Pero representaba a la perfección la imagen pública y moderna totalmente opuesta a la “nueva” mujer española que exigía el régimen.

En conclusión, la paradoja de la SF, como hemos podido apreciar, era más que evidente. Sin embargo, cabe cuánto menos, preguntarse qué modelo de mujer pretendía instaurar el “nacionalcatolicismo”, y si realmente existía coherencia entre el propio discurso de la SF y los resultados obtenidos a lo largo de su formación. Porque, por una parte, las exigencias educativas basadas en las “fieles” virtudes falangistas de obediencia, respeto por las jerarquías y abnegación, que encumbraban un estereotipo

¹⁸⁶ También se llegaron a dar ciertas interpretaciones de lesbianismo dentro de los círculos de la organización. Si bien es verdad que los últimos estudios biográficos sobre Pilar Primo de Rivera, afirman la existencia de rumores que la relacionaban sentimentalmente con Marichu de la Mora, directora de *Y. Revista para la mujer* (Fernández Jiménez, 2008:137).

de mujer militarizada, se fusionaban con los máximos valores inherentes a la feminidad, como son la belleza, la sumisión, la dulzura o la afectuosidad. No obstante, por otra parte, todas ellas se ampararon estratégicamente en la idea de que su “sagrada” función para con la organización, la educación de las futuras mujeres españolas y, por ende, para con la patria, necesitaba proyectarse mediante un espíritu de sacrificio y entrega a tiempo completo, en donde no tenían cabida el matrimonio ni la maternidad.

De manera que, llegado este punto, es irremediable aclarar si verdaderamente la SF buscaba mujeres empoderadas para ejercer la autoridad masculina, o si más bien, perpetuaba el tradicional simbolismo encarnado por la Madre de Dios. Porque, pese a todos los atributos de “modernidad” que se le han llegado a atribuir a las mujeres de Falange, cabe puntualizar que sólo disponían de ellos unas pocas privilegiadas. Por lo tanto, no podemos considerar a las falangistas, como mujeres totalmente independientes, porque ello supondría obviar los principios fascistas de la organización a la que pertenecían, y con ello a la jerarquía patriarcal a la que debían abnegación, sacrificio y obediencia. Si bien, es verdad que las mujeres afiliadas a la SF, y, dentro del contexto político y sociocultural que estamos tratando, ejercieron su libertad más alto de lo que hasta entonces había conseguido ningún otro colectivo femenino (Alcalde, 1996:57). No olvidemos que, ante todo, la cúspide de la estructuración del “nuevo” régimen la regía el Caudillo “por obra y gracia” de Dios.

193

2.5. “Eternas menores de edad”¹⁸⁷

Como hemos visto a lo largo de este trabajo, las mujeres vivían una singular situación de desigualdad que, hasta el momento no habíamos tratado en relación a la jurisdicción y a la legalidad de la estructuración patriarcal que caracterizó a la España de Franco. Se trata desde luego de un retroceso en todos los ámbitos. Por lo que, en este punto resaltaremos cómo los avances jurídicos y sociales en materia de género

¹⁸⁷ La profesora Ruiz Franco tituló así a su último trabajo en relación con la situación jurídica de las mujeres españolas durante el régimen de Franco (2007).

que fueron alcanzados en la España de la Segunda República, fueron inmediatamente anulados para dar paso a un ordenamiento jurídico de represión y de pactos patriarcales¹⁸⁸. No obstante, hay que reconocer que, por mucho que la situación jurídica de las mujeres hubiese cambiado durante el Gobierno de la República, cierto era, que el peso de la tradición, como bien afirmó la profesora Ruiz Franco (en Nielfa, 2003), influyó enormemente para que la igualdad ante la ley, no fuese la igualdad ante la vida.

Precisamente, y como consecuencia de tal anquilosamiento presente en el contexto sociocultural de un país devastado por la guerra, será más sencilla la asimilación de una serie de normas legales que nos lleven a considerar a las mujeres del primer franquismo como “eternas menores de edad”. Dentro de este contexto, tampoco podemos pasar por alto la importancia de la influencia de la Iglesia Católica. Institución presente en todos y cada uno de los atributos patriarcales que caracterizaron al “nacionalcatolicismo”.

Ante todo, recordemos aspectos más que evidentes dentro de la conformación del discurso católico, como fue el hecho de concebir al varón como un ser ontológicamente superior a las mujeres en todos sus aspectos. Ahora bien, ante este punto es más que claro, que en el aspecto jurídico y legal, advertiremos la pérdida de derechos femeninos que, mediante excéntricas políticas pronatalistas relegaron a las mujeres hacia una “mística doméstica y maternal”.

Entiéndase que, desde el ordenamiento jurídico, ante todo, se pretendió en primer lugar, que la capacidad jurídica de las mujeres, se encontrase sujeta a la del varón. Así como avalar el control social de las mujeres, quienes, desde una posición de marginación profesional, garantizaban la invalidación de cualquier tentativa de independencia social y económica femenina (Ruiz Franco, en Nielfa, o.c.:122).

¹⁸⁸ Recordemos que durante la Segunda República se estableció la prohibición de privilegios jurídicos (artº25), el derecho del sufragio femenino (artº36 y artº53), la igualdad de derechos entre ambos sexos en el matrimonio, la ley de divorcio, la legalidad del matrimonio civil, la ley de igualdad de derechos entre descendencia legítima e ilegítima, así como el legítimo derecho a ejercer una profesión (artº40).

2.5.1. Paternalismo, proteccionismo y legislación

En primer lugar, resulta imprescindible que rescatemos el aún no mencionado, pero no por ello menos importante, Fuero del Trabajo de 9 de marzo de 1938. Una medida legislativa que tomaba como modelos la *Carta del lavoro*, instituida en la Italia fascista de Mussolini en 1927, y la doctrina expuesta por Pío XI en su encíclica *Quadragesimo Anno*, de 1931. El Fuero, se constituyó como una de las primeras leyes destinadas a configurar el “nuevo” Estado¹⁸⁹. Formó parte de las ocho leyes fundamentales del régimen. Y estableció el disciplinamiento de los trabajadores según la retórica ideológica del gobierno “nacionalcatolicista” (Di Febo, en Nielfa, o.c.:20). Fue definido como el “manifiesto corporativista de Franco”, mediante el cual, se estableció que todos los factores de la economía y de las profesiones liberales y técnicas, estuviesen configurados por sindicatos verticales. Al mismo tiempo, determinó que las mujeres, pertenecían de forma “natural y normativa” a un mundo familiar regido por hombres (Tavera, en Morant, o.c.:245).

195

A propósito, y con lo que respecta para el objeto de estudio de este trabajo, el Fuero del Trabajo, añadía la siguiente puntualización textual sobre las mujeres: “El Estado (...) en especial prohibirá el trabajo nocturno de las mujeres y niños, regulará el trabajo a domicilio y libertará a la mujer casada del taller y de la fábrica”. Pero, además, este principio adquiriría una formulación más clara en su introducción, donde se exponía que: “La tendencia del Nuevo Estado es que la mujer dedique su atención al hogar y se separe de los puestos de trabajo”, regulando a continuación en el artº 4 la “Prohibición del empleo de la mujer casada, a partir de un determinado ingreso que perciba el marido” (Folguera, en Fusi, o.c.:302)¹⁹⁰.

En consecuencia, y teniendo en cuenta que estas medidas se publicaron sin tan siquiera haber acabado la guerra, el Fuero del Trabajo, supuso un antes y un después para la legislación “nacionalcatólica”. Ante estos claros propósitos no era de extrañar

¹⁸⁹ Esta ley, ligada a la Magistratura del Trabajo, fue fundamental para la construcción del nuevo gobierno “nacionalcatolicista”, ya que regulaba la jornada laboral y su respectivo descanso.

¹⁹⁰ Más adelante, veremos cómo esta legislación se complementará con la *Ley de subsidio familiar de 1938*. El objetivo de forjar a las mujeres en la clausura doméstica y en la mística maternal era más que claro.

que la única posibilidad para las mujeres estuviese centrada sólida y esencialmente en el seno de la familia (Gómez-Ferrer, o.c.:75). Así pues, siguiendo esta línea de los acontecimientos, cabe tener en cuenta que en el apartado 3 del artículo XII del Fuero del Trabajo, se reconocía “la familia como célula primaria natural y fundamento de la sociedad y al mismo tiempo como institución moral dotada de derecho inalienable y

superior a toda ley positiva” (Di Febo, en Morant, o.c.:218).



Ilustración 70. Ilustración para el texto *Cómo se educó Carmina*, de Federico Torres, 1951

Por consiguiente y ante tales efectos, la familia se reafirmó mediante todo tipo de respaldo legal, representando

el soporte clave sobre el que se sustentaba

el “nuevo” régimen. De modo que, la moralidad de la sociedad española, residía sólidamente en la familia como un derecho perfectamente “inalienable”. De acuerdo con esto, observamos claramente la intencionalidad del Fuero del Trabajo, donde utilizando elementos referentes de un “patriarcado de coerción” (Puleo, en Amorós, 1995:28-37), por medio del derecho civil y político, consiguió eliminar toda la legislación republicana, y relegar a las mujeres a la domesticidad. No era sin ninguna duda casual el hecho de configurar una legislación bajo claros fundamentos que reforzasen la autoridad paternal y marital, donde el conjunto total de la sociedad quedaba enmarcado bajo la tutela patriarcal del Estado (Tavera, en Morant, o.c.:245). Este Fuero, funcionó como una medida de protección familiar, en donde las mujeres, quedaban relegadas a un imperativo categórico y legal de absoluta sumisión que, negaba los derechos individuales para la igualdad.

En efecto, si retomamos las palabras pronunciadas por Pilar Primo de Rivera en 1939, en un discurso para celebrar la victoria nacional, observamos de forma

manifiesta el objetivo del proyecto legal del régimen. La delegada nacional, aclaró que “la única misión que la patria asigna a las mujeres es el hogar”. Antes de continuar, insistamos en los propósitos que encerraba el Fuero del Trabajo, donde una vez más, apreciamos cómo el Estado no podía admitir mujeres que no estuviesen sometidas a la maternidad, al igual que tampoco heroínas históricas que no estuviesen sometidas a la divinidad (Bussy, en Duby y Perrot, o.c.:217).

Es claro que nos encontramos ante un ordenamiento jurídico basado en la subordinación. Donde en materia civil, apreciaremos una evidente discriminación en consonancia con la ideología del “nuevo” régimen. En línea con el paternalismo proyectado por el Fuero del Trabajo, resaltaremos el retorno al arcaico Código Civil promulgado en 1889 que, inspirado en el Derecho Canónico y en el Derecho Napoleónico, consideraba a las mujeres como sujetos jurídicos de segunda clase (Folguera, en Fusi, o.c.:299). Este Código que fue abolido durante la Segunda República, en marzo de 1938 se recuperó por parte del “nuevo” régimen. De modo que asistiremos a uno de los más fuertes retrocesos que el Estado de Franco pudo aplicar en materia legislativa. Nos referimos al hecho de que el Código Civil Napoleónico, anulaba todas y cada una de las reformas progresistas impulsadas durante el anterior gobierno, afectando directamente sobre la vida de las mujeres¹⁹¹.

197

2.5.2. EL pacto patriarcal, del padre al esposo. Negocios de fraternidad

Es penoso observar que este tipo de medidas legales exigían una fiel obediencia de las mujeres, quienes convertidas en “eternas menores de edad”, necesitaban bien el permiso paterno, o el del marido para poder desarrollar cualquier proyecto individual. Las mujeres fueron relegadas a una minoría de edad simbólica que les acompañaría de por vida. Pero que, además estuvo sujeta a pactos patriarcales que

¹⁹¹ Por motivos de extensión para este trabajo, no entraremos a comentar cada uno de los artículos del Código Civil que afectaron directamente sobre la igualdad real y formal de las mujeres. Pero sí es relevante puntualizar sobre el hecho de que, todos tuvieron como finalidad la subordinación femenina ante el esposo, o bien ante el régimen. Por ello, fundamentalmente se basaron en el control indisoluble del matrimonio, considerándose como la sagrada institución desde la que exclusivamente se otorgaba legitimidad y legalidad a la maternidad.

condicionaban su presencia y estatus social cotidiano. Recordemos que, según el artº321, se determinó la limitación de edad femenina para abandonar el hogar en los 25 años, a no ser que existiese la posibilidad y aprobación de contraer matrimonio antes de llegar a esa edad¹⁹².

Asistimos por tanto, a una serie de “pactos patriarcales” que reflejan los mecanismos de poder presentes en los espacios jurídico-legales del primer franquismo. No es casual, que precisamente sea dentro del ordenamiento jurídico de una sociedad dictatorial donde se establezcan pactos legislativos que, permitan el traspaso de poder entre las figuras del padre y del marido. En esta línea, podríamos recurrir a la metáfora simbólica que emplea Celia Amorós cuando habla de los pactos establecidos en el Antiguo Testamento entre Yahvé y el pueblo elegido (2005:137). Un paralelismo que, concuerda a la perfección entre la figura del Caudillo, nombrado así mismo “por la gracia de Dios”, y el pueblo español, ambos entendidos como poderes que constituyen espacios de reconocimiento de un mismo poder. Con ello, nos referiremos al hecho de que el pacto se establece entre el padre y el marido, de la misma forma que también se constituye entre el Estado y la población masculina. Es decir, observamos cómo los poderes, se traspasan de una figura a otra, ya que, entre ambas, existen garantías simbólicas de reconocimiento mutuo, que legitiman su transferencia de poder. Así como al mismo tiempo, se evidenciaba la necesidad de establecer un reconocimiento entre semejantes, desde donde se constituyesen los espacios de soberanía patriarcal (Ídem: 140).

En línea con el análisis señalado, es indudable que el poder de Franco se construyó como un poder despótico, donde todo su aparato legislativo habilitaba su jurisdicción dictatorial sin ninguna impunidad. Pero, sobre todo, tal tiranía, como hemos podido apreciar, se volcó especialmente entre las mujeres, y más especialmente entre las casadas. Quienes fueron tratadas desde la susceptibilidad de todo tipo de control legal y jurídico, no olvidemos, por estar sujetas a la maternidad como deber patriótico y moral desde el cual redimirían sus pecados.

¹⁹² A parte de ser consideradas como eternas menores de edad, las mujeres del período a tratar, también fueron equiparadas a dementes y condenados, ya que según el artº237 eran “inhábiles” para ser tutoras.

Este tipo de legislación, rendía sus orígenes como hemos visto, ante el Fuero del Trabajo de 1938. Evidenciando la necesidad del régimen de destinar a las mujeres a la clausura doméstica, y por consiguiente, a su máximo mistificación: la maternidad¹⁹³. Efectivamente, los pactos patriarcales se reforzaban entre sí, como hemos visto reproduciendo y traspasando poderes del Estado al padre, y de éste al marido. Pero ante todo, tampoco olvidemos que siguiendo el ejemplo de la Madre de Dios, “llena de gracia, y de símbolos”, María acató el pacto establecido, convirtiéndose en *esclava del Señor*, y con ella, la “nueva” mujer española había de seguir el mismo camino¹⁹⁴.

2.6. Blanca y radiante va la novia

Tal y como hemos expuesto hasta este punto, queda claro que la “nueva” mujer española y “nacionalcatólica”, debía ceñirse según su criterio de feminidad al “natural” destino de la maternidad. Y para ello, se llevó a cabo toda una diferenciación y socialización de género estructurada en torno al cuerpo sexuado, como si de una metáfora ontológica se tratase. De acuerdo con este tipo de proceso, el discurso como

199

¹⁹³ Toda esta legislación discriminatoria, como veremos más adelante, se completará con leyes protectoras de la familia, subsidios y premios a las familias numerosas, consiguiendo reforzar el modelo femenino de esposa y madre que establecían las políticas del “nuevo” régimen.

¹⁹⁴ No obstante, y a pesar de ser un tema en el que no podamos profundizar, el ordenamiento jurídico se construyó regido por estrictas normas de control sobre la vida de las mujeres, pero la realidad en muchos sectores de la sociedad, se antepuso a la imposición legal.

Debemos puntualizar sobre este aspecto, que en ocasiones, y a pesar del ostracismo social, las medidas restrictivas del régimen sobre las mujeres, no fueron aplicadas rigurosamente. Con ello, nos referimos al hecho de que muchas mujeres infringieron las leyes a pesar de que, las instituciones llevasen a cabo todo tipo de impedimento. Al mismo tiempo, no podemos dejar de mencionar la discriminación salarial, así como las diferencias laborales y profesionales vividas por razón de género. Ante tales aspectos, y teniendo en cuenta la realidad que vivía la España de posguerra, no sólo muchas mujeres quebrantaron las leyes; sino que además la paradoja se aplicaba a la situación de las propias empresas permitiendo la presencia femenina, puesto que resultaba mucho más costoso prescindir de ella (Borderías, 1993: 36). O incluso, la situación llegó a ser tan extrema que muchas mujeres llegaron a vivir en concubinato para no perder su empleo (Ruiz Franco, en Nielfa, o.c.:128).

En este orden de las cosas, cabe cuestionarse dónde situar el colmo legislativo si, incluso el único adulterio penalizado era el femenino, y la prostitución continuaba siendo legal. Indudablemente la doble moral del Código Penal, determinó que la esposa podía ser acusada de adulterio sólo con que una vez hubiese mantenido tan sólo una relación extramatrimonial. Mientras que para que lo fuese el esposo, tenía que mantener a la amante con escándalo. Llegando incluso a tratar al marido que matase a su mujer infiel y/o al amante de ésta con penas de destierro, pero no de cárcel, absolviéndolo en caso de que las heridas no fuesen mortales.

era de esperar, se centró en la fase de la pubertad y la juventud, por distinguirse como la etapa del desarrollo humano en la que aparecen los primeros caracteres sexuales, y, por ende, la fertilidad.

Es justo decir que, si atendemos a toda la proyección ideológica del primer franquismo, eran de esperar las múltiples advertencias de carácter moral que nos encontraremos ante una fase en la que el ser humano, empieza a ser consciente de su sexualidad. Pensemos que ésta, precisamente genera creencias de que cada sexo constituye un peligro para el otro, pero desde luego que en el “nacionalcatolicismo”, quedaba claro que el sexo que verdaderamente corría peligro era el femenino. Hecho que podríamos equiparar con las relaciones de poder que se establecen desde el contrato sexual que otorga la dominación a los varones (Douglas, 2007:22). Apuntemos que, toda esta forma de proceder, en el contexto que venimos tratando, hasta cierto punto era coherente. Con ello, nos referimos al hecho de que la sexualidad culturalmente determina de manera decisiva la identidad de género, y en este caso a tratar, especialmente la femenina. Ahora bien, recordemos que el discurso “nacionalcatólico” entendía la sexualidad femenina de una forma exclusivamente heterosexual, en relación a las funciones reproductivas de ésta. Pero al mismo tiempo, la sexualidad se construía desde la prohibición social que reflejaba la importancia de cumplir con un orden social que elevase a las mujeres a un estado de mistificación cuasi intocable.

200

Ante todo, el régimen trataba de negar la sexualidad de las mujeres, y para ello, les arrebató el espacio propio y autónomo que les correspondía. De manera que no era de extrañar que, ante estos respectos, todos los esfuerzos del sistema estuviesen centrados en fijar los principios básicos de su moralidad frente al cuerpo femenino.

La represión de la sexualidad en razón de género, o mejor dicho su negación en la condición femenina, se llevó a cabo desde diferentes frentes. En primer lugar, tengamos en cuenta toda la literatura que se publicó al respecto, plagada de consejos y de recomendaciones, normas y prescripciones que, se centraban en acabar con la peligrosidad de la carne. A través de estos preceptos, el discurso hegemónico, llegó a

concebir a las mujeres como las principales figuras responsables de un orden moral basado en el honor y en la vergüenza¹⁹⁵.

Ante estas vicisitudes, la biología de las mujeres, como venimos apreciando, se convertía en destino. De modo que, dentro de esta perspectiva, la religión católica protegía y construía a las “nuevas” mujeres españolas como garantes de una feminidad sacrosanta, que sólo tenía razón de ser mediante la consumación marital por medio de la maternidad. No obstante, la obsesión por controlar la sexualidad femenina, no era casual en un contexto en el que la institución eclesiástica determinaba la construcción identitaria de una sociedad totalmente diferenciada. De manera que, las jóvenes españolas, adoctrinadas para servir con orgullo a la patria, sólo podrían llegar a considerarse como sujetos válidos del contrato social por medio del ritual de paso que proponía el matrimonio. Entendido como el único estadio en el que poder cumplir su misión, las mujeres dedicarían sus vidas a la consecución del más romántico de los sacramentos, o, mejor dicho, a la sumisión y a la abnegación de sus vidas en razón de su bello sexo (Gallego, o.c.:142).

201

No sólo debemos entender el matrimonio durante el primer franquismo como un ritual de paso, sino también como una institución plagada de significados con los que alcanzar cierto estatuto de renombre social para las mujeres. Harto es sabido que la intencionalidad ideológica del régimen honraba a las mujeres por su maternidad, y que la sociedad española se estructuraba en torno al matrimonio y a la familia patriarcal (Peinado, o.c.:50). Instituciones que, desde la imposición identitaria del modelo de “nueva” mujer española despojaban a las mujeres de todo tipo de connotaciones de autonomía, realización personal e individualidad. Sin embargo, y a pesar de las necesarias críticas a la institución del matrimonio y de la maternidad, cabe especificar que seguramente muchas mujeres, alienadas o no con el sistema, viviesen

¹⁹⁵ Recordemos en relación a la salvaguarda del orden moral la existencia del “Patronato de Protección a la Mujer”, vigente hasta 1975. Órgano incluido dentro del Ministerio de Justicia, que fue declarado el 6 de noviembre de 1941 con el objetivo de vigilar la “moralidad” de la mujer. En su artículo cuarto expone que se encargaría de dotar de “dignificación moral a la mujer, especialmente de las jóvenes, para impedir su explotación, apartarlas del vicio y educarlas con arreglo a las enseñanzas de la Religión Católica”.



Ilustración 71. Ropa interior nupcial, ilustración para la revista *Siluetas*, 1944

el matrimonio y la maternidad como una “liberación” que les permitiese realizarse como personas¹⁹⁶.

Precisamente, el hecho de que las mujeres se consagrasen al matrimonio, suponía un “salvoconducto” que permitía la supervivencia en un contexto en el que era prácticamente imposible optar a “un cuarto propio”. Bien es sabido que, precisamente por ello, permanecer soltera, no entraba dentro de los futuros planes ni de las opciones a las que las mujeres pudiesen optar, porque

el resultado de ello, suponía un trayecto plagado de desventuras. Estas razones nos llevan a situarnos en una

atmósfera en la cual, las mujeres no tenían más remedio que optar a la carrera del matrimonio; o bien plantearse una vida en solitario que les llenase de incertidumbre, incompreensión o incluso exclusión social.

¹⁹⁶ Ante este respecto, apreciamos que a lo largo del primer franquismo, los mandatos del matrimonio y de la maternidad, se convirtieron en la meta de una carrera a fondo que determinaba la feminidad de toda mujer que se preciase. Huelga decir que actualmente encontramos ciertas conexiones con el paradigma de feminidad del primer franquismo, así como importantes evoluciones. Con ello, nos referimos al hecho de que el discurso neoliberal sigue imponiéndonos a las mujeres el deseo de maternidad para hacernos sentir plenamente realizadas. Sin embargo, la variación con respecto al período que estamos tratando, reside en que actualmente la “situación” civil de la mujer que desea ser madre no está determinada bajo la imposición del matrimonio canónico. Tengamos en cuenta la existencia de “nuevas” maternidades que rompen con el imperativo de la familia nuclear patriarcal. Durante el primer franquismo, e incluso prácticamente hasta los años 70, ser madre soltera, simbolizaba todo un deshonor, una vergüenza, una mancha, e incluso un oprobio. Mientras que, actualmente, la problemática no reside en el matrimonio heterosexual como vínculo inherente a la familia. Existe un amplio abanico de posibilidades a la hora de decidir cómo convertirse en madre, en las que desde luego el matrimonio no ostenta el requisito que determina la opción de la maternidad. Ejemplo de ello, son las madres solas, y las solteras por elección (con o sin pareja) que tienen hijas e hijos deseados.

Según Martín Gaité, “echarse novio”, suponía una decisión inquietante, por lo que encerraba el asunto, pero quedarse soltera, si no se sentía la vocación de monja, suponía una opción de vida totalmente “desairada” (o.c.:36)¹⁹⁷.

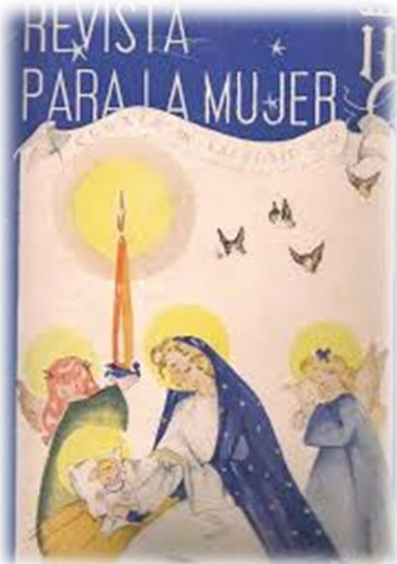


Ilustración 72. Portada para *Y. Revista para la mujer*, 1939

De manera que nos encontramos ante una situación dominada por el peligro y el pecado, condiciones en las que tendrá lugar el noviazgo y su respectiva puesta en escena. Con ello, nos referimos al hecho de tener que responder a una serie de exigencias a la hora de contraer el santo matrimonio.

Por una parte, las mujeres debían demostrar su honra, como una virtud patriarcal que representaba la

buena moral de toda la familia. Pensemos que en el imaginario colectivo del primer franquismo, sólo conseguía mostrar honradez aquella mujer que, además conservaba intacta su virginidad. Virtudes que, debían demostrarse socialmente mediante la pureza

moral, representada a través del aspecto, el comportamiento, el “saber estar”, o del decoro. Con la peligrosidad de que cualquier debilidad en uno sólo de



Ilustración 73. Portada para el manual escolar *Hijos de Santiago. La mujer y su hogar*, 1950

¹⁹⁷ En realidad nos encontramos que el contexto de las relaciones de género del primer franquismo, en relación a la “situación” civil de las mujeres, se veía marcado por una construcción jerárquica y piramidal de valores y representaciones. En primer lugar la máxima jerarquía, la representan las mujeres casadas y con hijas o hijos, quienes demuestran haber alcanzado la meta y objetivo de sus vidas; seguidas de las mujeres casadas, quienes aún deben culminar el matrimonio mediante la maternidad; y finalmente hablaríamos de las solteras como la “situación” civil más denigrada del contexto del “nuevo” régimen. Pero no olvidemos a las mujeres solteras con hijas/os, quienes representaban el puesto más bajo dentro de la pirámide de jerarquías relacionales, siendo condenadas a la vergüenza y al ostracismo social.

Incidimos precisamente en este punto, para conectar con la evolución y diferencias respecto al discurso hegemónico actual que trata el paradigma de la “buena madre”, en el que son evidentes los cambios con respecto a la situación civil de las mujeres del “nacionalcatolicismo”.



Ilustración 74. Fotografía publicitaria de mujer escuchando el Consultorio de Elena Francis, 1948

estos puntos, tenía como consecuencia la duda en los demás, suponiendo el rechazo, la exclusión social y paralelamente el pecado.

En este sentido, el discurso del “nuevo” régimen desplegó un fuerte arsenal de adoctrinamiento que obtuvo una gran relevancia y aceptación dentro de la cultura

popular. Con ello, nos referimos a cómo a lo largo de la década de los cuarenta y cincuenta, afloraron todo tipo de lecturas, consejos prácticos para el hogar, radionovelas, artículos sobre cómo deben ser las mujeres y consultorios sentimentales sobre amor y belleza, dirigidos exclusivamente a un público femenino (Muñoz, en Nielfa, o.c.:95, y en Morant, o.c. y Blanco, 2016)¹⁹⁸. En los que desde la superficialidad y banalidad del asunto, poco se profundizaba sobre las relaciones humanas, pero sí convertían al matrimonio en el leitmotiv de sus contenidos¹⁹⁹.

204

Esta elección de tomar los medios de comunicación como elementos de coerción, evidentemente no fue casual, puesto que, no sólo fueron unos óptimos canales de difusión y divulgación para la retransmisión del mensaje ideológico y propagandístico del régimen; además, sirvieron como instrumentos modeladores de

¹⁹⁸ No es objetivo de este trabajo profundizar sobre la prensa femenina, pero sí resulta interesante destacar las numerosas publicaciones focalizadas principalmente al cuidado femenino, a la familia y al hogar, como fueron *El Hogar y la Moda*, *Ama y Telva*, o *La Ilustración Femenina* entre otras. Mientras que las publicaciones de la SF, o vinculadas a ella, si bien es verdad que trataron las mismas temáticas, mostraron leves connotaciones políticas, como fueron *Medina*, *Y. Revista para la Mujer*, *Consigna* o *Ecclesia*. Así como también podríamos destacar seriales radiofónicos, y programas en los que se comentaban las dudas y consejos sobre las experiencias más románticas de las mujeres españolas, como fue el consultorio de *Elena Francis*.

¹⁹⁹ En este aspecto, deberíamos reflexionar sobre la pervivencia actual de tales “arsenales de adoctrinamiento femenino”, que al igual que en el primer franquismo, continúan funcionando en el imaginario colectivo, interfiriendo directamente en lo que debe ser el *trending topic* de la feminidad. La cultura popular femenina, compuesta por lecturas, revistas, blogs, foros, chats o webs, más que nunca, sigue plagada de consejos de belleza, recetas de cocina, moda, “claves para conquistar y sorprender a tu novio”, recomendaciones matrimoniales o lecciones sobre maternidad, crianza o lactancia redactadas a través de la experiencia de mujeres famosas. Quienes convertidas en referentes culturales de feminidad establecen lo que es tendencia y lo que no. Los mecanismos de subordinación siguen presentes, se adaptan a los tiempos que corren, y sobre todo, encajan como estructuras “metaestables” de un patriarcado fusionado a la perfección con las exigencias del neoliberalismo actual.

conductas y emociones con importantes consecuencias políticas y sociales sobre la población (Blanco Fajardo, 2016).

Tengamos en cuenta que el matrimonio, sustentaba la estabilidad del orden social, al tiempo que consolidaba la estructura mental de toda la población. Recordemos que la función social de las mujeres constituía una cuestión de Estado.

Y en este aspecto, fueron sobre todo las mujeres de clase media las mayores

consumidoras de este tipo lecturas, seriales de radio, y consejos plagados de amor romántico y supuestos utópicos sobre felicidad matrimonial.



Ilustración 75. Fotografía de jóvenes solteras cosiendo, Somosierra, 1942

205

Insistiremos en que, los modelos de comportamiento femenino que difundían



Ilustración 76. Cartel publicitario de las *Escuelas de Hogar* de Sección Femenina, 1945

estos aparatos mediáticos, se resumían fundamentalmente en el rol de esposa-madre y ama de casa. Plagados de consejos, recomendaciones y sermones de todo tipo que convirtieron en obsesión la búsqueda de un marido perfecto, y un convenido matrimonio²⁰⁰.

En consecuencia, esta

²⁰⁰ Destaquemos que los consejos proporcionados en este tipo de revistas, ponen de manifiesto el tipo de relaciones desigualitarias que la cultura “nacionalcatólica” exigía. Nos referimos al hecho de que nunca aparecían las mujeres como sujetos principales del discurso, sino como objetos relacionales con los que conseguir acomodar sus comportamientos en función de las exigencias masculinas dentro del supuesto matrimonio.

búsqueda del marido perfecto, suponía al mismo tiempo la exigencia de convertirse en la futura esposa perfecta, o como siglos atrás escribió Fray Luis de León, en la *perfecta casada*.

Ante este respecto, todo el sentido de la existencia del ser femenino se construía en relación a los preceptos y exigencias del otro, perpetuando el rol femenino que consagra a las mujeres como el segundo sexo. Supongamos que, una mujer casadera no se podía conformar exclusivamente con ser casta y pura, era casi más importante, parecerlo ofreciendo una imagen dulce, y sonriente²⁰¹. Pero, lo realmente sustancial, era cumplir con la auténtica feminidad católica que exigía el “nacionalcatolicismo”. Y para ello, y desde la suma obediencia patriótica, las mujeres del primer franquismo debían acatar con todos estos requerimientos de sometimiento que certificaban su “auténtica” feminidad.

Siguiendo estos mandatos de género, el matrimonio, se concebía exclusivamente como un santo y legal vínculo de unión entre un hombre y una mujer. En el que la unión entre los cónyuges, marcada de tradicionalidad y conservadurismo católico, se contemplaba exclusivamente desde fines reproductivos, que no románticos, ni mucho menos sexuales (Morillo, o.c.:157). En esta línea, encontramos aportaciones que certifican lo paradigmático del asunto, además de incidir en el anquilosamiento antiprogresista que marcó la política autárquica, y antiliberal del primer franquismo con respecto al modernismo del resto de occidente:

(...) “Bendito *nuestro atrás* que nos hace considerar el Matrimonio como un sacramento que no es cosa de juego; bendito nuestro atraso para el que el Amor no ha de tomarse a broma, sino como una aventura honda en la que hay que fundamentar nuestro futuro, ... que nos lleva a considerar la familia como una sociedad jerarquizada en que los padres tienen el deber de educar a sus hijos al servicio de Dios y de la Patria, y los hijos no tienen derecho a vivir su vida, sino a que su vida sirva para algo”²⁰².

²⁰¹ Son incontables las referencias en la prensa y publicidad de la época a la sonrisa femenina. Mostrado como baluarte simbólico, y muy utilizado también por Sección Femenina, tras el que se buscaba subir la moral a la población, además de demostrar la supuesta fortaleza presente en la identidad de la “nueva” mujer española.

²⁰² Fragmento escrito por Antonio Castro Villacañas, en *La Hora*, 14 de mayo de 1948, recogido en (Martín Gaité, o.c.:29).

Blanca y radiante, la joven a punto de ser desposada ante todo debía irradiar una sencilla pureza, que sólo podía obtenerse a través de expresiones de dulzura, sencillez, inocencia, silencio y, ante todo firme abnegación. El hecho de no cumplir estas expectativas, o más bien, estos mandatos de género, suponía renunciar a la más fuerte aspiración para la cual fueron adoctrinadas las mujeres de la época.



Ilustración 77. Portada para Consiliario de Acción Católica, *El decenio crítico*, “a los jóvenes de 16 a 26 años”, edición de 1942

“La vida de toda mujer, a pesar de cuanto ella quiera simular –o disimular–, no es más que un continuo deseo de encontrar a quien someterse. La dependencia voluntaria, la ofrenda de todos los minutos, de todos los deseos e ilusiones es lo más hermoso, porque es la absorción de todos los malos gérmenes- vanidad, egoísmo, frivolidad- por el amor”²⁰³.

207

Efectivamente, la unión matrimonial representaba la razón principal de la existencia femenina. Al mismo tiempo que, simbolizaba el ritual de paso por medio del cual las mujeres exponían si habían logrado triunfar social y culturalmente en sus vidas, así como si habían conseguido realizarse y cumplir con los mandatos ideológicos y de género que demandaba el régimen. Aunque tampoco podemos pasar por alto que los principios mítico-rituales de esta unión marital, llevaron a las mujeres a convertirse en el símbolo de la “eterna minoría de edad” del primer franquismo. Con ello, nos referimos al hecho de que la esposa debía obedecer a su marido a cambio de protección en un ordenamiento jurídico que así lo certificaba. Por ello, es conveniente, puntualizar sobre el hecho de que el matrimonio en este contexto, se construyó como un vínculo indisoluble, y un contrato irrompible que la “nueva” España de Franco aseguraba. Más allá del pavor que pudiese causar

²⁰³ Fragmento publicado en *Medina*, bajo el título del artículo “Consúlteme”, 13 de agosto de 1944. Recogido en Martín Gaité (o.c.:45).

establecer un contrato inquebrantable con un individuo del sexo opuesto, cabe cuestionarse, qué otra opción les quedaba a las jóvenes del momento.

Como hemos observado, la incorporación al mundo del trabajo no resultaba una salida “digna” para las mujeres, ni “propia de su condición”. De tal forma que, la exigencia femenina de tener que proyectar el sentido de la vida en una unión matrimonial, se convertía en una necesidad socioeconómica; además de un medio de supervivencia que, fundamentalmente incapacitaba a las mujeres como sujetos del contrato social, consiguiendo que para el “nuevo” régimen fuesen consideradas exclusivamente ciudadanas de segunda (Peinado y Anta, 2013:37).

2.6.1. Negación de la sexualidad: pureza y virginidad

Teniendo en cuenta que, el único paradigma posible respecto a la identidad femenina se verá proyectado a través de la maternidad y el sacrificio, las funciones reproductivas de las mujeres adquirieron una gran importancia en el discurso de los grandes expertos del primer franquismo. Si bien es cierto que la maternidad constituiría el destino lógico de toda mujer, hablar de sexualidad y de educación sexual hubiese sido lo correcto a la hora de adoctrinar a la población femenina ante tal ejercicio. Sin embargo, y a pesar de la importancia y del peso del asunto, la sexualidad fue tratada desde la negación. Y para ello, los grandes expertos de la España “nacionalcatólica”, recurrieron al discurso católico que, basado en la doble moral sexual, exigía la pureza y la virginidad femenina como requisitos fundamentales del ser mujer:

“Las cosas sagradas han de guardarse con un cuidado especial para no exponerlas a la profanación. Por esto Dios hizo a la mujer pudorosa y recatada por instinto para que conserve fácilmente su condición”²⁰⁴.

²⁰⁴ Martí Bonastre, en su obra *La familia en peligro*. Cita recogida por Peinado (o.c.:60).

Ante este fragmento, observamos una clara ejemplificación de lo paradójico que encierra el propio discurso “nacionalcatólico”. Es decir, si tenemos en cuenta que, fue Dios quien hizo “pudorosa y recatada a la mujer por instinto” para que le fuese más sencillo guardar su virginidad, debemos preguntarnos ¿por qué el discurso del poder insistía en tener que adoctrinar a las mujeres en la pureza? Insistimos en la paradoja, porque precisamente si las mujeres “venían así de serie”, de forma “instintiva”, o podríamos incluso decir, de “forma natural” ¿Qué necesidad tenía intervenir en la construcción de sus cuerpos? He aquí una de las múltiples contradicciones que demuestran la ambigüedad en la que se sustenta la ficción “nacionalcatólica”.

Precisamente partiendo de esta idea descaradamente paradójica, y sobre todo ficcionada con ayuda del catolicismo, el cuerpo de las mujeres fue considerado un elemento contaminado y pecaminoso. Confirmando así lo que décadas más tarde Foucault denominaría la “tecnología política del cuerpo” (2009:33). Teoría que insiste en el hecho de cómo el poder acababa controlando el cuerpo por diferentes vías de intervención. De manera que, en el caso del “nacionalcatolicismo” no sería extraño que, la existencia del deseo sexual femenino, apareciese totalmente negada. Recordemos que, el cuerpo femenino a lo largo de los años que nos ocupan para este trabajo, fue conformado como un objeto jurídico que llegó incluso a pertenecerle al Estado, y por ende, a la dominación masculina que lo sustentaba.

En esta línea, y como venimos tanteando, la ideología “nacionalcatólica”, buscaba



Ilustración 78. Escena de tebeo, *Historia de amor entre Fernando y Dora*, 1958

un modelo de mujer que respondiese a un prototipo de feminidad construido en torno a una maternidad asexualizada que negase la autonomía propia del sujeto femenino. De manera que, adaptándose a estas exigencias identitarias, aparece en escena la paradoja mariana como requisito indispensable en la construcción de la “nueva” mujer española. Recordemos que como resultado de estos planteamientos, la educación femenina se había basado en una rigurosa formación corporal y espiritual que, ante



Ilustración 79. Portada del libro sobre matrimonio y sexualidad, *Antes de que te cases*, Doctor Clavero, 1951

todo, se había fundamentado en el silencio y la abnegación como valores que demostrasen las exigencias de castidad y obediencia. Valga decir que, ser “buena mujer” y por ende, “buena cristiana”, residía en convertirse en esposa y madre desde dicho modelo asexualizado²⁰⁵. Y para lograr imponer esta imagen, los impulsos sexuales, que eran innegables, habían de enmascararse ante dos construcciones culturales intrínsecas al régimen: el amor romántico y el

210

instinto maternal (Juliano, en Osborne, o.c.:36).

Ambas proyecciones, fueron a su vez aceptadas por el discurso religioso, pues no olvidemos que, durante el primer franquismo, la religión católica proporcionó y estableció una teoría sobre sexualidad, basada como bien es sabido, exclusivamente en la reproducción humana como consumación del matrimonio canónico. Ahora bien, a la hora de hablar de sexualidad, la importancia del discurso recaía sobre los peligros pecaminosos que ésta encarnaba, a pesar de ser legítima dentro del matrimonio y de la procreación. Al mismo tiempo que era anulada

²⁰⁵ Las auténticas mujeres católicas de la “nueva” España, estaban llamadas a convertirse en las futuras madres de la patria. De manera que, la sexualidad femenina, se convertía en una concepción unitaria basada en parámetros de asexualidad, que no daban lugar a la autonomía sexual ni al placer femenino, ni a las múltiples diversidades de ésta, por la sencilla razón de que se negaba, se invisibilizaba, y como consecuencia se daba a entender que no existía. Ahora bien, con respecto a la prostitución, se permitía como un “mal necesario” para que, los cuerpos de las futuras y “auténticas” mujeres de la “nueva” patria, no fuesen mancillados. Sin embargo, y como era de esperar, nos encontramos ante un pacto patriarcal basado en la doble moral sexual que permitía la prostitución, pero demonizaba a las mujeres prostitutas como bien lo hacía constar el Patronato para la Protección de la Mujer de 1941, cuyo objetivo era controlar la vigilancia de “la mujer pública” (Guereña, en Osborne, o.c.).

bajo la doble moral sexual que, negaba el goce, el placer y la libertad femenina, mientras que aprobaba las necesidades instintivas de la potencialidad masculina. Y es que, precisamente una ficción forjada en torno a la represión de la sexualidad femenina, tiene como finalidad fomentar el poder de la dominación masculina; razón que sólo es alcanzable por medio de la cosificación sexual de las mujeres.

Sea como fuere, la sexualidad desde el discurso “nacionalcatólico”, se construyó exclusivamente por medio de la consumación matrimonial y con fines exclusivamente reproductivos. Pero claro está que, si se tienen en cuenta estos planteamientos, podríamos afirmar que se trataba de un acto cuasi divino en el que el rol del hombre se proyectaba como una continuidad del poder de Dios, de quien fue creado a su imagen y semejanza. Mientras que, en el caso de la mujer, erigida a partir del hombre, se convierte en un objeto secundario del discurso, y por ello aporta la capacidad receptora mediante una supuesta ausencia de potencia (Roca i Girona, o.c.:44 y Rubio, en Franco Rubio, o.c.).

Una de las aportaciones que mejor remarca esta tesis, es precisamente el estudio que lleva a cabo el doctor Gregorio Marañón, en su obra *Ensayos sobre la vida sexual*, publicada en 1951, donde de acuerdo con las premisas aristotélicas que hablaban de la pasividad del cuerpo femenino, el tan consagrado doctor exponía lo siguiente:

“El óvulo es una célula pasiva, dotada de grandes reservas alimenticias: un nido provisto de abundantes recursos con que nutrir al nuevo ser. En tanto que el espermatozoide es una célula agresiva, dotada de gran movilidad, pero sin reserva alguna: un guerrillero *en toda acción*, portador, apenas, de una mochila sucinta de la vida del organismo, una diferencia que nos enseña, con la fría exactitud demostrativa de la fisicoquímica y en la simplicidad de la existencia unicelular, cuáles son los caminos divergentes que para cada sexo ha trazado Dios”²⁰⁶.

²⁰⁶ Fragmento correspondiente a *Ensayos sobre la vida sexual* de Gregorio Marañón, recogido y citado por Morcillo (o.c.:141). Es interesante recordar que la primera publicación de esta obra, se llevó a cabo en 1926, bajo el título de *Maternidad y Feminismo*, incongruencia que dejaba clara no solamente en las aportaciones “científicas” del texto, sino también en sus propias declaraciones sobre lo que consideraba como el “verdadero feminismo”, en las que el reputado médico explicaba que, consistía en “hacer más masculinos a los hombres, y más femeninas a las mujeres”.

Claro está que estos razonamientos, actualmente resultan más que incoherentes; pero si atendemos al contexto de la “estética del miedo nacionalcatólico” (Gracia, 2004:17-18), como una puesta en práctica de elementos de coerción y configuración imaginaria, recurrir a parámetros científicos que además pusiesen a Dios por testigo, resultaban más que imprescindibles para dotar de legitimidad su discurso. De manera que, atendiendo a esta lógica, cobran sentido los referentes simbólico-religiosos de pasividad que otorgaba la supuesta pureza femenina.

Acéptese este modelo porque precisamente el control de las relaciones sexuales y la conservación de la virginidad, llegó a convertirse en una obsesión enfermiza para la cultura del primer franquismo (Peinado, o.c.:64). Por su parte, la Virgen María, representaba el símbolo de esta virtud que, como podemos ver se convirtió en una cuestión social encargada de salvaguardar la familia²⁰⁷. Ámbito, este último en el que las amenazas eran constantes, pues no olvidemos que ante la virginidad femenina, sinónimo de pureza, se debía salvaguardar el honor de toda una familia. Ante este hecho, rescatamos el siguiente fragmento como ejemplificación de la doble moral sexual acorde a los tiempos que venimos tratando:

“Si accedes a sus efusiones, te abandonará. Casarse con una mujer pura es la máxima aspiración de cualquier hombre, quien se guarda mucho de convertir a una joven que no sabe comportarse dignamente en su esposa y madre de sus hijos”²⁰⁸.

Es cuanto menos evidente el requerimiento del discurso, en el que ante todo, se aconsejaba salvaguardar las formas ante los posibles episodios efusivos y pasionales del noviazgo. Advirtiéndole que caer ante la tentación, supondría la exclusión social femenina. Pues ningún hombre, (claro está que de su “pureza” sexual nadie exigía

²⁰⁷ No es cometido nuestro tratar el tema de la prostitución durante el contexto histórico del primer franquismo, pero sí creemos necesario recalcar que la institución social del noviazgo, que además se alargaba considerablemente en el tiempo, fomentaba el hecho de que la virginidad fuese bastante valorada socialmente. Así mismo, y teniendo en cuenta como excusa cómo se configuraban este tipo de prácticas, los hombres se refugiaron bajo la prostitución, utilizándose como si de una “escuela de desigualdad” se tratase, puesto que permitía socialmente que los varones se iniciasen en el aprendizaje sexual gozando de impunidad, mientras que las mujeres debían resguardarse en la virginidad.

²⁰⁸ Fragmento recogido por Sopeña (1996), citado en Peinado (o.c.:65).

demostraciones), querría contraer matrimonio con una mujer que no fuese digna de esposar. Parece más que evidente la doble moral sexual que colmaba el discurso, ya que no se admitían demostraciones de ningún tipo sobre la pureza masculina. Mientras que sobre la femenina, no sólo se pretendían evidencias, sino que además dividía a las mujeres entre las casaderas y futuras madres de las y los hijos e hijas de la patria, y “las otras”, las impuras, aquellas que no merecían ser consideradas “mujeres de bien”, y por tanto, tampoco “auténticas” mujeres de España.

Al hilo de la doble moral sexual del primer franquismo, que como bien sabemos se apoyó en el discurso transmitido por la Iglesia Católica, las mujeres, a pesar de las constantes contradicciones que veíamos en líneas anteriores, serían consideradas impuras “por naturaleza”²⁰⁹. Herederas del pecado original que Eva transmitió entre sus desterradas hijas, y por ello, su impureza se recordaría periódicamente mediante la menstruación²¹⁰. Ciertamente por este motivo, la feminidad culturalmente se entendía desde la debilidad y la incapacidad por afrontar la vida, mientras que, por otra parte las emociones femeninas, pautaron un carácter en el que el entendimiento y raciocinio era imposible de alcanzar. De ahí que, precisamente el régimen de Franco, se apoyase y apoderase de este tipo de estereotipos que respondían a las dicotomías de género. No olvidemos que, estas estrategias patriarcales justificaban la impureza femenina que, fatalmente conducía al pecado, así como al hecho de considerar a las mujeres como “eternas menores de edad” debido a la falta de entendimiento racional, supuestamente presente en la identidad femenina (Roca i Girona, o.c.:45). Pero por otra parte, estas configuraciones tan categóricas que dividían a las mujeres en “puras” y en “impuras”, resultaba ser el producto que legitimaba la cultura de la violación sobre el cuerpo de las mujeres (Llurba, en AAVV, 2017:49-53).

Pero más allá de estos argumentos, y antes de seguir avanzando sobre el concepto de pureza y virginidad del primer franquismo, sería interesante tener en consideración la sexualidad femenina como una de las pautas fundamentales para la creación del patriarcado (Pateman, 1995 y Lerner, 1990). Entendamos que a nivel antropológico, y

²⁰⁹ Recordemos el fragmento citado anteriormente en el que se argumentaba que Dios en su creación había otorgado de pudor y recato a la mujer para que instintivamente conservase su condición.

²¹⁰ Era normal que a las jóvenes que estaban menstruando se les desaconsejase en “esos días” tomar la Comunión.

a diferencia de los hombres, la existencia de las mujeres está dominada por la sexualidad. Con ello, nos referimos al hecho de que la historicidad normativa de las mujeres, por suerte o desgracia, radica en la sexualidad, y en ese sentido, y siguiendo las aportaciones de Lagarde, en su cuerpo vivido a la par que expropiado (2011:224).

De manera que, inferiorizada y denigrada la sexualidad femenina, ha sido considerada por el sistema patriarcal exclusivamente desde la maternidad. Entendiéndose el cuerpo y la sexualidad femenina, no como un paradigma de humanidad, sino como una construcción secundaria, utilizada en beneficio de la otredad (Ídem). De ahí que, la sexualidad femenina fuese considerada impura por naturaleza, mientras que la maternidad era estimada como la mayor realización de la feminidad. Sin duda alguna, era necesario recurrir a algún referente que encerrase ambos valores paradójicos. Pues escindida y negada la sexualidad femenina, su erotismo y su placer, el único referente identitario que, “casualmente” cumplía con todos los requisitos que aseguraban la construcción de la “auténtica mujer española”, respondía de nuevo a la figura de la Madre de Dios.

214

El ejemplo del modelo simbólico encarnado por María, será considerado como la mejor representación cultural que, llevase a las mujeres a salvaguardar su honra, y redimir sus pecados por medio de la “sacrosanta” maternidad. Nos atrevemos a exponer que, no existe mejor ejemplo con el que conseguir fomentar una maternidad paradójica que niegue la sexualidad y justifique la cultura de la violación. Harto es sabido que, la sexualidad no se consideraba como algo propio de las mujeres, ni tampoco necesario para ellas. Siguiendo esta línea, cierto es que, la figura simbólica de María, ocultaba a la perfección todo tipo de connotación sexual, y a su vez se encargaba de gestar una futura vida. De manera que, a través de su mito, el cuerpo de las mujeres era entendido como el espacio simbólico desde el que reproducir la vida, no sólo sin haber “conocido varón”, porque pensemos que la Madre de Dios fu víctima de una violación divina. Sino también sin haber tenido conocimiento de una sexualidad propia que además, le correspondía, independientemente del carácter relacional y heterosexual con la que ésta se adscribiese forzosamente la identidad femenina durante el primer franquismo. Ante estos propósitos, el placer sexual era claramente

negado, y la redención de las mujeres pasó a considerarse una imposición que cumpliera exclusivamente con el “hágase en mí según tu palabra”.

El ideal, reside en la esclavitud, la obediencia, la opresión y la subordinación; y en consecuencia, la pureza, radicaba en la negación de la sexualidad, por ello, la religión católica, demostró exponer el monopolio absoluto sobre el control de la sexualidad femenina. Asistimos, por tanto a una clara ejemplificación de cómo los principios del discurso divino, se imbrican en el imaginario cultural de determinado contexto histórico, político y social. Y es que este mito, llega a ser creíble, y funciona en el imaginario colectivo porque escenifica a la perfección la fusión con el mandato de género del “nacionalcatolicismo”. Adviértase que, en el último reducto católico de Occidente, las “mujeres buenas”, las “auténticas mujeres españolas” no gozaban, eran como la Madre de Dios, acataban siendo esclavas de su señor; y ante todo, no debían sentir ningún tipo de placer sexual propio, eso quedaba para “las otras”, las que no respondían ante el ideal hegemónicamente establecido, las que nunca llegarían a ser dignas mujeres de la patria española

215

Es claro que, ante estas ideas, el concepto de castidad mutilaba la sexualidad de todas las mujeres, a pesar de que se convirtiesen en madres. Recordemos que, eran adoctrinadas para no ser protagonistas de sus vidas en ninguna de sus múltiples dimensiones. De modo que, las mujeres participaban de la vida sexual exclusivamente de sus maridos, y cumplían con el sagrado deber que, santificaba el matrimonio trayendo al mundo “los hijos que Dios quiera”.

2.6.2. Del blanco inmaculado, al luto del negro: la perfecta casada

Bien es cierto que para la cultura occidental el blanco siempre ha sido representado como símbolo de pureza, y por ende de virginidad; mientras que por el contrario el negro, ha sido proyectado como un color que fácilmente tiene connotaciones negativas, véanse entre ellas el dolor, la muerte, la violencia, el misterio, y un largo etcétera.



Ilustración 80. Fotografía de primera comunión, Somosierra, 1956

Pero si atendemos a los difíciles años de la postguerra española, y sobre todo, a lo largo de la década de los 40, es curioso observar cómo durante la tierna infancia, las niñas que realizaban la primera comunión, vestían de blanco, simbolizando la pureza, que más tarde, el día de su matrimonio, pasaría a estar teñida de negro azabache. El ritual de paso, quedaba totalmente marcado por la entrada en la vida adulta, y como consecuencia de ello simbolizaría la pérdida de la pureza virginal. Después del sacramento de la comunión, era raro que una mujer volviese a vestirse de blanco, y según Roca i Girona, a medida que fuese envejeciendo, iría incorporando

cada vez colores más oscuros, culminando con el riguroso luto del negro que adoptaría al enviudar, o tras una fuerte pérdida (o.c.:49).

No obstante, debemos entender que este simbolismo, tampoco se aplicó generalmente entre todas las novias casaderas (Martín Gaite, o.c.:124). Bien es cierto, que el blanco fue un color que



Ilustración 81. Ilustración de con trajes modélicos para primera comunión, revista *Medina*, Sección Femenina, 1943

marcó la tendencia del vestido de novia desde mediados del siglo XIX²¹¹. Sin embargo, y a pesar de que la cultura popular española estuviese caracterizada por el dolor tras la

²¹¹ Para más información al respecto, resulta una fuente imprescindible el documental del Instituto de Investigaciones Feministas, conocido como "El vestido zombie", desde el que se trabajan desde una perspectiva multidisciplinar los diferentes símbolos presentes en la representación del traje de novia. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=RbQgOsJwE_w

guerra, la austeridad, la pobreza y la autarquía, el blanco no dejó de estar presente en la escena del ritual matrimonial del primer franquismo. No olvidemos que seguía aludiendo a la pureza virginal que convertida en exigencia vital, marcaba a la futura esposa en su presentación social. Nos encontramos ante el ritual de paso que no sólo representaba el principio y el fin de una etapa; aludía, además culturalmente, a la más importante introducción femenina en el contrato social de la época.

Sin embargo, no cabe la menor duda de que además el matrimonio había llegado a convertirse en la única vía de acceso que las mujeres podían conseguir para introducirse en la ciudadanía. Basándonos en la política de “recatolización” característica del primer franquismo, no era de extrañar que la figura de la mujer



Ilustración 82. Fotografía de matrimonio, 1945



Ilustración 83. Fotografía de matrimonio, 1953



Ilustración 84. Fotografía de matrimonio, 1958

casada, obtuviese una clara significación política. Pensemos que las mujeres debían poner, al igual que lo habían hecho los varones durante la sacrosanta “cruzada”, sus cuerpos a disposición de lo que el régimen quisiese demandarles. Y el régimen demandaba que pusiesen en práctica su “auténtica feminidad católica” por medio la figura modélica de la *perfecta casada*²¹².

²¹² La auténtica feminidad, sólo tenía cabida desde la perfección. De manera que, dentro del “nacionalcatolicismo”, la única identidad posible que demostrase la realización femenina, era desde el matrimonio, y sin olvidar que su finalidad, residía en la maternidad. No eran válidas para el sistema las mujeres solteras. Y precisamente porque eran mujeres que finalmente ni dependían del padre ni del esposo, y, en consecuencia, transgredían el orden social establecido que convertía a las mujeres en “eternas menores de edad”, se les hacía pasar por mujeres “desnaturalizadas”, o bien “dignas de lástima”.

2.6.3. Pautas de subordinación: *La Guía de la buena esposa. 11 reglas para mantener a tu marido feliz*

Estar casada, simbolizaba no sólo haber cumplido con la principal de las exigencias que el sistema “nacionalcatólico” demandaba a las mujeres, denotaba también una cuestión de estatus en toda regla. No olvidemos los pactos patriarcales que caracterizaban la eterna minoría de edad femenina, y de cómo la verdadera entrada en la ciudadanía



Ilustración 85. Imagen publicitaria, “Procura verte feliz”, octava regla *para mantener a tu marido feliz*, 1953

la incorporaba el sagrado matrimonio. Concebido como un mundo lleno de posibilidades y oportunidades para el modelo de feminidad que debía interpretar la “nueva” mujer española. Era el sueño romántico con el que toda joven soñaba, y al que toda muchacha decente aspiraba. Era el lugar reconocido y deseado, que se presentaba decorado de una maravillosa pátina de felicidad que, con el paso de los años aumentaría gracias a la presencia de las hermosas criaturas, que con sus risas colmarían de alegría el ambiente. Ninguna mujer en su sano juicio patriarcal, estaba dispuesta a rechazar un futuro tan prometedor.

Ahora bien, más allá de ironías sobre tan delicado tema, es conveniente que incidamos en la idea de que el matrimonio, se significaba como el espacio “natural” en el que las mujeres debían desarrollar sus vidas. El “cuarto propio” femenino del “nacionalcatolicismo”, en el que renegar de todo principio de autonomía, proyección personal, realización individual y posible emancipación, porque así lo dictaminaba la ley²¹³. El matrimonio, representaba ese “espacio propio” que no era tan propio, era más bien una jaula “rosa y dorada”, pero definitivamente jaula, que en la mayoría de las ocasiones, no era ni rosa ni mucho menos dorada. Un espacio indiscutible e

²¹³ Recordemos el Fuero del Trabajo de 1938, que “liberaría a la mujer casada del taller y de la fábrica”.

indisoluble de subordinación y, ante todo, de subordinadas. No obstante, el matrimonio representaba la única posibilidad identitaria y referencial, en donde la moralidad quedaba mostrada mediante el reflejo exterior de las cuatro paredes del reino del hogar. Conviene sin embargo advertir que, dentro del matrimonio era la mujer quien actuaba como la principal protagonista, cuestión que le concedía una aparente visibilidad dentro del orden social. No obstante, por otra parte, sería interesante analizar la institución matrimonial como si de una *performance* se tratase. Es decir, nos referimos al hecho de que es dentro del propio matrimonio el espacio idóneo, donde por excelencia se proyecta el triunfo de la “nueva” mujer española. Ya que, gracias a sus pretensiones encumbradas de amor romántico, fusionaba los dos grandes rasgos que debía incorporar el ideal de mujer del “nuevo” régimen: el modelo burgués de *ama de casa*, conocido como el *ángel del hogar*, junto con el modelo cristiano-católico de género (Roca i Girona, en Nielfa, o.c.:49). No olvidemos que la espiritualidad femenina se revitalizaba con su encierro doméstico y con el cuidado familiar (Peinado, o.c.:35).

219

Ante todo, el heroísmo femenino, residía en salvaguardar los pilares de honra, humildad, honestidad y abnegación que, sin lugar a duda, definirían la familia. Buen ejemplo de ello era la *Guía de la buena esposa. 11 reglas para mantener a tu marido feliz* publicada en 1953. Desde esta guía se determinaban perfectamente las normas que las mujeres debían seguir para no salirse del ideal de la *perfecta casada*. El bienestar social, quedaba exclusivamente relegado a la identidad femenina, y a su presencia dentro del “exilio doméstico” como si de una responsabilidad moral y patriótica se tratase. La costura, los bordados, la limpieza extrema del hogar, la higiene de las criaturas, la cocina y la puesta a punto de todo el pequeño gran universo doméstico, había de llenarse de feminidad. Y es que, no olvidemos que, el matrimonio fue uno de las mejores cómplices del discurso ideológico “nacionalcatólico”.

Encumbrado en amor, dogma, religión y cómo no, adoctrinamiento identitario, el séptimo sacramento lograría relegar a las mujeres al ostracismo y a la invisibilidad forjada en el encierro de las tareas del hogar. Ya que, configurado estratégicamente desde las aportaciones económicas del esposo, (claramente extradomésticas), la mujer, en deuda, debía responder aportando una participación no económica a la

unidad familiar, que se traducía en una jornada interminable confinada al ámbito de la domesticidad (Durán, 1986:57).

Ahora bien, no conformes con el sacrificio que suponía tal reclusión obligatoria, la *perfecta casada*, ante todo, debía sonreír dulce y abnegadamente ante la llegada del tan querido y agotado marido, quien durante una larga jornada de “verdadero” trabajo llegaba al pacífico remanso de su hogar. Supeditada ante la felicidad del esposo, el ideal de la “nueva” mujer española, debía



Ilustración 86. Imagen publicitaria “Arregla tu casa”, cuarta regla *para mantener a tu marido feliz*, 1953

abnegarse ante las atenciones que su marido pudiese requerir. Y es precisamente ante este aspecto, donde la auténtica feminidad española debía mostrar la mayor felicidad de su ser, porque he aquí la razón identitaria de la existencia de la “esclava del señor”.

220

“Las mujeres esperarán paciente y amorosamente la llegada de sus maridos a casa, con la comida preparada, sin descuidar por ello su belleza personal, para ser deseadas por su hombre y preparar de esta forma el camino hacia su futura maternidad”²¹⁴.

2.7. La maternidad como salvaguarda de la patria. Epicentro y triunfo de reconocimiento social

Como venimos apreciando, la maternidad durante el primer franquismo se convirtió en el principal motor de la vida de las mujeres. Máxima aspiración y triunfo femenino, para el que desde muy jóvenes, mujeres provenientes de diferentes condiciones sociales, culturales y populares, habían sido adoctrinadas. Tengamos en

²¹⁴ Fragmento perteneciente al tebeo *Mis chicas*, en el que se narraban multitud de consejos sobre cómo agradar al marido. Citado en Peinado (o.c.:56).

cuenta, desde un análisis de las relaciones de género, que el objetivo principal consistía en regular la sexualidad, el trabajo, la educación y la función reproductiva de las mujeres²¹⁵. Por ello, en líneas anteriores, veíamos cómo el matrimonio, se convertía en el requisito fundamental, desde el que se daba a entender que, su razón de existir sólo se justificaba con la llegada de una nueva criatura a la unidad familiar. Sin lugar a duda, podríamos decir que, el “nacionalcatolicismo” definió la maternidad desde una concepción unitaria y excluyente ante amenazas marcadas por la diversidad de otras identidades, así como de otras maternidades²¹⁶. De manera que, el ejercicio de la maternidad, se presentó como un único modelo identitario para la feminidad,



Ilustración 87. Ilustración para calendario de la SF, “Sois vosotras a las que corresponde la misión extraordinaria y sagrada de forjar la grandeza de España”, Franco, 1945

que fusionaría la tarea física y privada, como proyección política y espiritual al mismo tiempo (Blasco, en Michoneau y Núñez, 2014:55 y Núñez Gil y Rebollo, 2006:167-190).

Ante tal proyección sobre la identidad femenina, era de esperar que, la prioridad de toda mujer se centrara en salvaguardar la virginidad. Que, como si de un principio fundamental y ontológico de realización de sus vidas se tratase, debía custodiarse bajo un místico paño de pureza

que resguardaba la paradójica “asexualidad” de su potencia creadora.

Asistimos a un paradigma, cuanto menos contradictorio, en el que, si bien es cierto que, la maternidad supone un hecho potencialmente sexualizado, las madres eran elevadas a una categoría prácticamente

²¹⁵ Cuando nos referimos a la maternidad como un fenómeno social, debemos entender que en el primer franquismo, se preparó a todas las mujeres para que acatasen el mandato del ejercicio maternal. Sin embargo, partiendo de la hipótesis de que todas las mujeres serían potencialmente madres, aquellas mujeres que finalmente quedasen sin hijas/os, desarrollarían su misión social de la maternidad al servicio de las criaturas de las demás. Véanse ejemplos como el de las abuelas cuidadoras de sus nietas/os, doblemente madres, de las tías solteras, o incluso de las niñas, que cuidarían del resto de miembros de la unidad familiar.

²¹⁶ Al hablar de “otras maternidades”, nos referimos a la posibilidad de que las mujeres se convirtiesen en madres sin tener que acatar con el mandato del matrimonio como requisito fundamental para poder convertirse en madres, o sin tener descendencia de forma biológica.

inmaculada. No obstante, para resaltar la paradoja del asunto, y como ejemplo de ello, cabe comentar que, hasta 1965, el 8 de diciembre, festividad nacional dedicada a la Inmaculada Concepción, era celebrado como el día de la madre. Así como en relación a la mística que englobaba la maternidad, también es interesante comentar que, durante la postguerra, proliferaron las bendiciones *post-partum*. Aprobaciones religiosas, realizadas a las mujeres que recientemente habían dado a luz, con el objetivo de eliminar las impurezas sexuales del acto de la procreación (Gallego, o.c.:166). Esta exaltación, sólo podía entenderse a través de la polaridad con la que se trataba la maternidad en el franquismo. Por un lado, impura y pecaminosa por haber traspasado la barrera de la castidad; y por otra parte limpia, y pura, porque sólo así se lograba obtener la redención de la impureza innata.

Nos encontramos, por tanto, ante un fenómeno que culturalmente ha sido configurado como un mandato mistificado. En el que, se encierra como modelo referencial en la construcción del deseo que lo invade, la contradictoria imagen de la Virgen María. Recordemos que, María es ante todo virgen y madre, y sólo a través de la exaltación de estas dos construcciones culturales, accede a su verdadero estatus dentro del contrato social (Warner, 1991; Magli, 1987 y Murgia, 2012). Pero no sólo eso, tengamos en cuenta que la virginidad de María servía para explicar el mandato divino, por el cual, una joven adolescente acababa de quedarse embarazada –por razones inexplicables-. Por lo tanto, y teniendo en cuenta los paralelismos anamórficos con los que se asoció esta imagen simbólica a la identidad femenina, observamos que la maternidad se construyó desde un componente claramente contradictorio que, marcará profunda e intencionadamente el discurso hegemónico actual de la “buena madre”²¹⁷.

²¹⁷ Más adelante profundizaremos sobre el actual discurso de la “buena madre”, y sobre las conexiones, cambios y transformaciones sociales y culturales sobre la construcción de la/las maternidad(es), que han ido dándose con el paso del tiempo con respecto al primer franquismo. Pero, sí vemos oportuno ir anunciando el importante salto y la gran variación que existe dentro de las múltiples posibilidades de convertirse en madre en la España actual. Donde lo novedoso con respecto al primer franquismo, reside precisamente en el hecho de que el padre ya no es necesariamente una figura fundamental. Es decir, puede existir o no, puede vivir con la madre, o no, o estar casado con ella, o no estarlo, o incluso las criaturas pueden ser producto de un desconocido que aparece como “donante” de material genético, y en cualquier caso, siempre son legítimas, y no existe la estigmatización social que caracterizó al primer franquismo.

En este aspecto, trataremos de analizar la maternidad durante el “nacionalcatolicismo”, como una construcción cultural unitaria. Es decir, se acordó como el único modelo de realización femenina posible, en el que las mujeres mediante una elevada dosis de sacrificio, demostrasen redimirse por todos sus pecados, para así, “habiendo parido con dolor”, poder ser aceptadas socialmente. No olvidemos que, toda mujer que no fuese madre, era considerada un ser anómalo. De modo que, fuertes, abnegadas silenciosas, dulces, sacrificadas y dolorosas las “auténticas” mujeres “nacionalcatólicas”, cumplirían de forma dogmática con la “mística de la maternidad”.

Desde esta óptica, no era de extrañar que la maternidad no sólo se convirtiese en una cuestión de exaltación patriótica, sino también en una fórmula desde la que

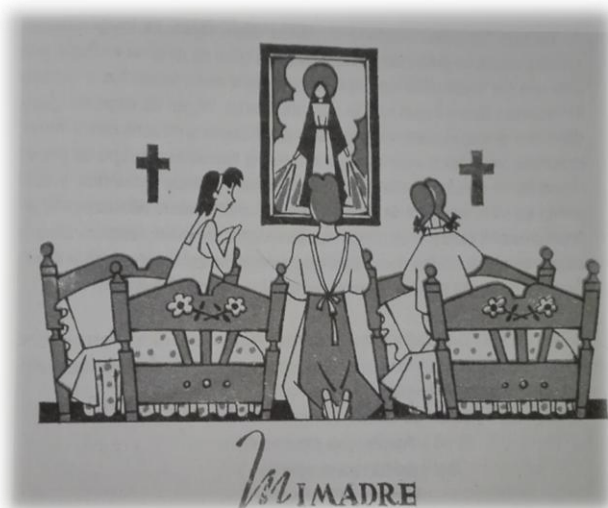


Ilustración 88. “Mi madre”, ilustración para la lectura de niñas, *Alba femenina*, de Matilde Ruiz, 1955

ensalzar la dimensión de la espiritualidad española que, cómo no, residía exclusivamente entre sus mujeres. Consideradas por parte del discurso católico, y nacional, como las máximas responsables de transmitir “en cuerpo y alma”, los valores morales y patrióticos que construirían a España en “una, grande y libre” (Martín Gaité, o.c.:55”)²¹⁸.

223

No olvidemos que, además el discurso, santificaba el determinismo biológico, de modo que la maternidad no sólo se utilizó en beneficio de la redención moral de las mujeres, sino también como un bien monopolizado como recurso político para doblegar a la mitad de la población. Prueba de ello, fueron la multitud de exigencias llevadas a cabo por los grandes expertos de la época, quienes determinaron, sin lugar a duda, que la *perfecta casada* encauzase su vida hacia la renuncia de sí misma y de su individualidad:

²¹⁸ No olvidemos que, las mujeres habían sido responsabilizadas de la contienda fratricida por no haber cumplido con su función de madres y esposas, a la par que por haber provocado que sus hijos fuesen unos “sin patria” y unos “sin Dios”.

“A ser madre te destina Dios, mujer que me lees, por eso te hizo como te hizo. Esa emotividad, que la carga de sentimientos, hace a la mujer más tierna y delicada en sus razonamientos y, como consecuencia, más delicada también y más dulce en su proceder; más detallista y más previsora, más paciente y de más resistencia moral, más abnegada”²¹⁹.

Detrás de estas exigencias camufladas de ternura, delicadeza y sentimientos, se escondía estratégicamente la figura del *ángel del hogar* que, al igual que la *perfecta casada*, había de rendir pleitesía ante el sacrificio de la “mística de la maternidad”. Y lo peor de todo, es que el “nuevo” régimen se había dotado de dispositivos legales, y educativos para lograr la sujeción de las mujeres ante tal “mística”, en donde las casadas (madres o no), debían obediencia y sumisión al marido.

Ser “mujer de bien”, ante todo, suponía un tratamiento diferencial. Debemos comprender que, en vista de ello, las “auténticas” mujeres españolas, recibían en compensación a su sagrado deber maternal cierto enaltecimiento marcado de una supuesta “superioridad moral”. Esta supremacía, consistía en perpetuar el tradicional discurso religioso en el que, la única posibilidad de realización femenina, residía en la imposición de una vida marcada por las capacidades biológicas de su sexo. Entendiendo que, la imprescindible función de las mujeres en el “nacionalcatolicismo” estaba determinada por un único destino deseable y posible.

Sin embargo, y a pesar de que el “nuevo” régimen premiase a las mujeres mediante un glorioso enaltecimiento de la “mística maternal”; es fácil apreciar que, tal misión suprema de feminidad, encumbrada de tintes patriarcales, como no podía ser de otro modo, suponía la reclusión de las mujeres en la domesticidad. Es significativo advertir que, las falacias del patriarcado “nacionalcatólico” abundaban tanto o más que el pan que brillaba por su ausencia en la postguerra. Y es que a pesar de que las exigencias y presiones fuesen constantes, y llegasen incluso a configurarse como amenazas, si no se cumplía con la “mística de la maternidad” las mujeres estaban destinadas no sólo a vivir el ostracismo social, sino la propia pérdida identitaria. Sin embargo, la glorificación que se les prometía a las madres de España, residía

²¹⁹ Fragmento de la obra de Enciso de 1945, titulada *¡Muchacha!* Recogido por Peinado (o.c.:68).

exclusivamente en el símbolo de su hazaña. Cumplir con la elevada misión de la feminidad, en la vida real, no otorgaba ningún tipo de recompensa real.

Ahora bien, no podemos pasar por alto, que ante estos imperativos ideológicos encumbrados, las españolas de la posguerra, fueron utilizadas por el Estado como un engranaje capacitado para recuperar los niveles demográficos perdidos durante la contienda bélica. En 1940, el propósito de las políticas pronatalistas de Franco, aspiraba a alcanzar la cifra de 40 millones de españoles (Di Febo, o.c.:33). Pues se esperaba que, ante todo, las mujeres entregasen sus vidas a sus criaturas, en un sentido tanto figurado, como literal (Morcillo, o.c.:145).

Ante este contexto, y como hemos ido adelantando en epígrafes anteriores, cabe recordar la importancia de la familia como una institución de tanto peso, como predominio en la disposición del régimen “nacionalcatólico”. Configurada como el soporte principal en el que se sustentaba el orden social del sistema. La familia, ante todo, estipulaba la organización natural e imprescindible para legitimar la integridad de la patria (Prieto, o.c.:35). Garante de la estabilidad y de la salud moral de la familia, he aquí el paradigma de la “buena madre”. Quién sacrificando su autonomía, individualidad y la realización de sus propios proyectos personales, cumplía con la sagrada misión de “mantener en paz” el hogar cristiano. A través de esta postura dictatorial, y por ende patriarcal, se esconde el glorioso resurgir del “nuevo” Estado. Consideración que reduce a las mujeres a objetos de un discurso, en el que su vital aportación reside en la disposición de sus cuerpos para cumplir con el sagrado deber de la maternidad.

Maternidad, patriotismo y religión, se convertían en los tres pilares que definían la “auténtica” feminidad “nacionalcatólica” (Narváez, en Prieto, o.c.:252). Y con ellas, el ejercicio de la maternidad se transformaba en una práctica social, y un imperativo cultural a pesar de las contradicciones que encerraba el mandato. Porque por una parte, la maternidad era una cuestión tradicionalmente ejercida por las mujeres, pero los resultados de ésta, exigían la donación de las y los hijos e hijas a la más grande de las madres: la patria.

que se mezclan dignidad, honra y vocación. María, ante todo es según la tradición católica, sinónimo de madre. Pero no de cualquier madre, es ni más ni menos que la madre de Dios, y por ello la identidad femenina y horma del “nuevo” régimen, veía en el paradigma mariano el mejor ejemplo de redención maternal. Acordémonos de que, María se auto pronunció como la “esclava del señor”, toda una declaración de servicios patriarcales con sus consecuentes intencionalidades. De modo que, atendiendo a estos principios simbólicos, nos encontramos ante una metáfora emblemática, que encaja a la perfección con las exigencias derivadas del “nacionalcatolicismo”. Nos referimos al hecho de que, y como hemos visto, la Virgen María, “bendita entre todas las mujeres” y “llena de gracia”, había sido elegida para traernos el mejor de los presentes que recibiría la humanidad: la salvación y el perdón de Dios, personificado en carne y hueso por medio de Cristo, su hijo salvador.

Y en este sentido, es interesante observar el paralelismo construido en torno a las mujeres del primer franquismo. Quienes adoctrinadas, y aleccionadas para ser madres, verían en María la perfecta reproducción de los valores de silencio, aceptación, entrega, sacrificio, abnegación y sumisión, que el “nacionalcatolicismo” instauró en la construcción de la “nueva” mujer española. María, es virgen y madre, la paradoja hecha realidad por medio de la carencia de mácula, el modelo al que todas las mujeres habían de aspirar. Consagrada a Dios padre, podríamos observar en la Virgen Madre el paralelismo que las mujeres de la época le prometen a Franco al destinar sus vástagos al glorioso orgullo de la patria. La procreación alcanzaba así una clara dimensión espiritual, que elevaba a las “nuevas” mujeres españolas a considerarse dignas de la maternidad.

Ahora bien, podríamos justificar que el modelo de *mater amantísima* y de *mater dolorosa*, se encuentra presente en esta realidad y en la actualidad que más adelante nos tocará tratar. Con todo, a día de hoy, nos referiremos al hecho de que las nuevas tendencias neoliberales sobre maternidad(es) parecen tratar esta construcción simbólica más bien como un asunto de ficción superado²²⁰. Sin embargo, estamos

²²⁰ Más adelante veremos como en el actual discurso de la “buena madre”, se deja a un lado la cara dolorosa de la moneda que la maternidad esconde. Una de las estrategias neoliberales sobre este discurso, consistirá en edulcorar de tal forma las “nuevas” tendencias sobre la crianza, hasta el punto de alabar el dolor del sufrimiento y la

viendo que durante el primer franquismo, la maternidad se concebía precisamente como el ejercicio en el que las mujeres quedarían relegadas a una práctica decorada de ternura y sentimentalidad, en la que desde luego, y como horma, parirían con dolor. Convertirse en madre, suponía un sacrificio que sólo le concernía a la mitad de la población. Un sufrimiento que no sólo se resumía al momento del parto, porque en la práctica, en el día a día, en el maternaje y en la crianza, el discurso hegemónico de la maternidad se concebía como una vida plagada de continuos sacrificios. Todos ellos reforzados mediante la metáfora ejemplificadora que encarnaba la Virgen María.

Es sobre todo curioso analizar cómo el culto a la madre de Dios, se fortalece fundamentalmente en épocas críticas para la historia de las mujeres. Y sobre todo como consecuencia de un proceso de regresión dictatorial como el que estamos tratando. Recordemos cómo en la cultura popular, el decoro, los rituales religiosos y los múltiples espacios de participación y presencia femenina, se configuraron en torno a una iconografía tan simbólica como intencional. Cultura en la que los atributos y referencias directas a los valores marianos de pureza, dulzura, bondad, abnegación, entrega, modestia, sacrificio u obediencia, no dejaron de estar presentes con el objetivo de persuadir a las mujeres en la “mística de la maternidad”.

El modelo de feminidad hegemónico, se adapta a los tiempos, y cómo no la Virgen María, funde también la *mater amantísima* que entregó su vida al Señor. Todos sus goces y los sufre y disfruta en relación a una maternidad impuesta. Sin embargo, huelga decir, que es ella misma quien se proclama “esclava del señor”, recordando la necesidad de entrega, consentimiento y sacrificio que expone al acatar un destino impuesto por la autoridad superior, que no olvidemos, es la del padre. María es la mejor mediadora en la que las mujeres humanas encuentran refugio y cabida, una identidad relacional que, sin autoridad de ningún tipo vive su protagonismo mediante el cuidado y la disposición de su vida para los demás. Su destino es servir, dadora de sí misma, de gracias, de compasión y de cuidados. Cumple con la autoridad masculina del padre, y por ello, renuncia a todo deseo propio para encarnar el ideal identitario de la “buena madre”, como si de un ser cuasi angelical se tratase. Como si de una figura

abnegación de la propia autonomía femenina, sustituyéndola por partos “orgásmicos”, “tetas anticapitalistas” o teorías del apego.

heroica se presentase, el ideal de la “buena madre”, *amantísima* y *dolorosa*, no sólo debía “parir con dolor” a las criaturas de la “nueva” España, sino que, al igual que la *Sofía* de Rousseau, también tendría la obligación de proporcionarles una excelente educación basada en los valores nacionales y católicos que exigía el proyecto del régimen franquista.

2.7.2. 1940, 40 millones de españoles más

A pesar de la idealización con la que se proyectó la maternidad durante el primer franquismo, debemos tener en cuenta que, el marco del proyecto “nacionalcatólico”, encerraba una serie de objetivos entre los que se encontraban las políticas pronatalistas. Medidas, que tenían como finalidad poner fin a la decadencia por la que el Estado Español estaba pasando. Pues los efectos bélicos de la guerra civil, habían dejado los índices de natalidad prácticamente por debajo de los correspondientes a 1930 (Gallego, o.c.:165). Una situación que a la ideología del régimen “nacionalcatólico” no le convenía en absoluto. No obstante, y como podíamos esperar, será la mitad de la población, quien una vez más deba pagar por el “perdón de sus pecados”, bajo el palio de la “mística maternal”.

De manera que, para poder cumplir con los gloriosos objetivos del “nacionalcatolicismo”, el discurso del poder, hubo de dotar a la patria de una grandeza digna del imperio que debía representar. Y para ello, el régimen debía consolidarse como una gran potencia de fama mundial. Un objetivo que sólo podía cumplirse mediante el fortalecimiento de la nación, basado en el crecimiento numérico de sus miembros. Para ello, y aunque el fin no justificase los medios, las mujeres fueron utilizadas al servicio de los objetivos del régimen, fomentando la maternidad como el discurso ideológico clave en cuanto a materia femenina se refiere.

Sin embargo, y como no podía ser de otro modo, el propio régimen decidió establecer toda una serie de políticas pronatalistas, en las que las mujeres y su descendencia fuesen las protagonistas, pero sin tener en cuenta su participación en el

discurso²²¹. La toma de decisiones en cuanto a este tipo de medidas, se basó fundamentalmente en un enfoque por un lado pseudocientífico, y por otro ideológico. En este último caso, los demógrafos adeptos al régimen, establecieron que, las medidas relativas al control de la natalidad y al aborto, tomadas durante el Gobierno de la Segunda República, fueron cruciales a la hora de determinar el descenso demográfico que vivía el país durante la postguerra (Nash, en Bock y Thane, 1996:288).

De manera que, el control de la natalidad o la contracepción, se consideraron males de causa mayor, penados y estigmatizados por negar los deberes biológicos con los que las mujeres debían cumplir socialmente. No obstante la situación de autarquía,



Ilustración 91. “Hacia los 40 millones de españoles que quiere el Caudillo”, revista *Fotos*, 1940

represión, hambre, racionamiento, depresión y pobreza no se tuvo en cuenta en ningún momento a la hora de establecer las razones del descenso de la natalidad. Pese a todo, las razones del descenso de la natalidad saltaban a la vista, mientras, los expertos demógrafos insistían en que el motivo imperante de tal situación residía en la falta de moralidad católica de la población española. Por ello, los grandes expertos del “nuevo” régimen, en 1940 comenzaron a

lanzar toda una serie de campañas pronatalistas, con el objetivo de presionar y persuadir a las mujeres,

de que para cumplir con su deber patriótico y religioso, habían de convertirse en madres.

²²¹ Serán grandes expertos varones como médicos, demógrafos, ideólogos, religiosos, políticos e incluso la secretaria general de SF, Pilar Primo de Rivera, quienes llevasen a cabo la proyección de las políticas pronatalistas que caracterizaron los años siguientes a la guerra.

En este aspecto, el lema que lanzó Franco al comenzar la década de los 40, llamaba descabelladamente a la población a convertirse en “40 millones de españoles más”. Un mandato claramente incoherente ante la situación de posguerra que se estaba viviendo; pero que no dejaba de marcar la intencionalidad del régimen de exaltar por medio del crecimiento demográfico su potencia nacional (Di Febo, en Morant, o.c.:222). Como resultado de estos años marcados de medidas pronatalistas dirigidas a la “protección” de las madres, la única manera de incrementar la procreación, teniendo en cuenta la situación del país, fue mediante simbólicos²²² subsidios familiares.

Desde el discurso del régimen, estas políticas, evitarían los elevados índices de paro masculino, al igual que restringirían el acceso de las mujeres al mercado laboral, puesto que funcionaban por medio de un “sistema de puntos”, o “plus familiar” que la empresa otorgaría directamente al cabeza de familia. Premios, que como era de esperar, se distribuían en función del número de hijas e hijos, reconociendo así “aparentemente” la capacidad reproductiva de las mujeres, y su implicación con la patria (Jiménez y Roquero, 2016). Ahora bien, tenían como cláusula que sólo pudiesen ser entregadas a condición de que la esposa no tuviese un empleo extra-doméstico.

Por tanto, queda clara la intencionalidad de este tipo de medidas, y el pacto patriarcal al que responden. Ya que mediante la entrega económica de estos subsidios al *pater familias*²²³, quedaba consolidada y fortalecida la autoridad masculina dentro de la unidad familiar. Sin lugar a duda, y de acuerdo con Nash, podríamos determinar que estas medidas, eran más bien una recompensa para los padres, que no para las

²²² Nos encontramos ante una de las clásicas medidas estratégicas del patriarcado en situaciones de postguerra. Por ello, nos referiremos a estas medidas como simbólicas. Porque a pesar de tratarse de subsidios que deberían fomentar la maternidad, realmente se trataba de contribuciones estatales que económicamente no suponían un gran qué en la vida cotidiana de las familias españolas. Más bien, se utilizaron como una recompensa simbólica con la que motivar y visibilizar públicamente a aquellas familias que cumplían con los preceptos católicos y nacionales que exigía la patria. Ahora bien, claramente la situación económica del momento se convirtió en un arma de doble filo. Las mujeres fueron limitadas a participar en el mercado laboral, por razones ideológicas del “nuevo” régimen, y por darle un mayor peso y estatus al sistema patriarcal. Nos referimos al hecho vivido por los hombres recién llegados de una guerra “fratricida”, cruzados que habían luchado por la patria, y que seguramente sufrirían una menor desmoralización si eran ellos mismos quienes económica y públicamente se dedicaban a levantar el país, mientras que las mujeres, fueron llamadas a una “mística de la maternidad” compensada con ridículos premios económicos.

²²³ Recordemos de nuevo el paralelismo establecido entre el cabeza de familia, y el Jefe del Estado. Figuras identificadas simbólicamente mediante la disposición de los mismos poderes en diferentes escalas. Un pacto que resignificaba el fortalecimiento masculino del *pater familias*, así como el control social que éste representaba, como si se tratase de la autoridad estatal personificada por el caudillo.

madres (en Bock y Thane, o.c.:301). No obstante, pensemos que el propio Estado exigía total disposición y entrega de las mujeres a sus familias, y que como eran precisamente ellas quienes se dedicaban a la crianza, éste estratégicamente debía premiarlas. De este modo, y aunque a la entrega económica meritoria se llevase a través de la figura del padre, las políticas pronatalistas, “prometían” a las familias la posibilidad de aumentar en número sin miedo a que la miseria les condicionase.

En este sentido, y por ejemplificar la intencionalidad del asunto, tengamos en cuenta que la legislación del régimen definía el modelo de familia, que daba prioridad a la familia numerosa. Por ello, los decretos de 1941²²⁴ favorecieron los préstamos a la nupcialidad y a las familias numerosas, así como los premios de natalidad, cuya finalidad era evitar que las mujeres casadas trabajasen fuera del hogar²²⁵. Seguida de medidas de protección para las familias numerosas, lanzadas en 1944. Dos años después, en 1946 se llevó a cabo la Ley de Ayuda Familiar, que penalizaba el trabajo de la mujer casada con la pérdida del plus familiar, afirmando que ésta debía dedicarse exclusivamente a las tareas de la domesticidad y la crianza²²⁶. Siguiendo lo simbólico

²²⁴ En enero de 1941 se promulgó la Ley del aborto y contraceptivos, por medio de la cual se establecía que el aborto era considerado un delito contra el Estado por ser al mismo tiempo un ataque contra la raza. Considerado contrario a los objetivos del proyecto “nacionalcatólico”. A partir de esta ley, también se penalizó el uso, venta y publicidad de métodos contraceptivos, por atentar contra la integridad de la raza. En este mismo año se creó la Sanidad Maternal Infantil con el fin de proteger a las mujeres embarazadas, madres, y niños y niñas que pudiesen estar viviendo situaciones de riesgo de mortalidad.

²²⁵ En comparación con lo que hoy consideramos una familia numerosa, durante el primer franquismo se estableció tal condición a partir de las/os cuatro hijas/os. Lo cual daba derechos a becas, descuentos en deportes, transporte, colegios y extensión de tasas, acceso a viviendas, asistencia sanitaria, etc. No obstante, cabe puntualizar sobre la falacia que adornaba todo este asunto. Y es que realmente, los premios se otorgaban a partir de la cuarta criatura, aumentando en proporción a la prole, a partir de la quinta, octava e incluso doceava. Existían tres categorías, según el número de hijas/os de una familia, la primera de cuatro a siete; la segunda a partir de ocho, y la honorífica a partir de doce o más. El premio nacional se otorgaba a aquellas familias que tenían 18 o más hijos e hijas vivas. De modo que asistimos a una gran paradoja sobre el discurso maternal de la época que no tenía en cuenta las condiciones de la población española de la posguerra.

²²⁶ Es interesante tener en cuenta que el enaltecimiento hacia la maternidad, el dolor, y el sufrimiento que se inculcó sobre esta construcción cultural, se intentaba a la vez paliar mediante irrisorios premios pronatalistas que ensalzaban la “auténtica” feminidad española. Ahora bien, las mujeres que durante la década de los 40 vivieron esta serie de mandatos sobre la maternidad, probablemente hubiesen sido educadas durante la década de los 30 en un imperativo de maternidad muy similar por el tradicionalismo con el que ha sido construido el tema. No obstante la similitud de estos modelos comparables, veremos cómo en la actualidad el paradigma de la “buena madre”, es heredero de ciertos puntos clave del discurso desarrollados durante el primer franquismo, así como, también cabe tener en cuenta la ruptura con muchos otros aspectos, y la evolución sobre muchos otros, desde la contracepción y el aborto enmarcados dentro de la legalidad y el ordenamiento jurídico, pasando por la ruptura con el matrimonio como cláusula, hasta aceptarse las diversas inclinaciones sexuales, la conciliación y un largo etcétera que veremos más adelante. Aspectos que más allá del discurso dominante que construye a la “buena madre”, son fruto de una larga presencia activa del movimiento feminista.

de todo este asunto, así como la mistificación que caracterizó a la maternidad y la glorificación patriótica de ésta, tales premios de los que venimos hablando, serían entregados ni más ni menos que el 18 de julio, Día de la Victoria Nacional. Estas recompensas, solían concederse a familias con más de catorce hijas/os, utilizándose como ritual propagandístico que enaltecía la figura del caudillo como el gran padre de España.

Ahora bien, es necesario ante todo otorgarle la palabra a la “hermenéutica de la sospecha”, y señalar que son dos cosas muy diferentes la legalidad y la praxis. Finalmente, y a pesar del impulso pronatalista de los años cuarenta, estas políticas no tuvieron el éxito que perseguían (Díaz Sánchez, en Nash, o.c.114)²²⁷.

Bien es cierto, que sólo una minoría de la población tuvo descendencia por encima de las cuatro o cinco criaturas, pero cabe preguntarse, qué tipo de familias, y adscritas a qué circunstancias acababan cumpliendo con estos ideales²²⁸.

233

2.8. Entre la “auténtica” mujer española y el despertar feminista: mujeres en transición

La exaltación de la maternidad, o la “mística de la maternidad” que tuvo lugar durante el primer franquismo, ha sido sin duda una de las dimensiones más importantes a la hora de configurar las bases ideológicas del “nacionalcatolicismo”. Hemos visto, que tal exacerbación se convirtió en el resultado de un contexto

²²⁷ A pesar de todas estas estrategias, durante los 10 primeros años del “nuevo” régimen, las tasas de natalidad no aumentarían. Atendiendo a este fracaso de las políticas pronatalistas del régimen, observamos una involución y retroceso en el promedio de personas por unidad familiar de 4,22 en 1940; 3,74 en 1950; 4,00 en 1960; y 3,81 en 1970 (o.c.:114). Como veremos, en la actualidad este formato, a pesar de los persistentes discursos sobre la maternidad como imperativo identitario para la construcción femenina, se sigue cumpliendo y España, a día de hoy, es uno de los países con las tasas de natalidad más bajas a nivel mundial. Para más información, consultar: <https://www.indexmundi.com/g/r.aspx?v=25&l=es>

²²⁸ Nos referimos a núcleos familiares de clases altas, de marcado carácter religioso, o bien de zonas rurales, en donde el analfabetismo y la necesidad de sumar mano de obra a la unidad familiar, se convirtieron en las principales razones para formar familias tan numerosas.

regresivo y de anulación de los avances del anterior gobierno republicano. Lo que Valcárcel (2000) llegó a llamar la “ablación de la memoria histórica”, que sin duda alguna, en el caso de las mujeres supuso acabar con las huellas de aquella genealogía feminista que durante siglos había reivindicado la emancipación y la lucha por los derechos femeninos (Nielfa, en Nielfa, o.c.:269).

No obstante, en la vida real, este forma cultural dominante que se había desarrollado como único, y que determinaba el paradigma de la “buena madre”, como hemos analizado, fue construido legitimándose gracias a unos valores que se enraizaban en la doctrina católica, en lo espiritual y en una exaltación nacional en la que reside su éxito sin dar lugar a posibles diversidades. Una práctica bastante común durante la primera mitad del siglo XX, ya que fue aplicada de forma similar por aquellos países occidentales protagonistas de duras postguerras que, como consecuencia acabaron sufriendo la ideología de determinadas políticas dictatoriales. Al igual que había ocurrido en las grandes potencias mundiales las mujeres habían sido alejadas de industrias, talleres y fábricas, con el fin de promulgar el retorno hacia el modelo del *ángel del hogar*. De manera que, fueron represaliadas, adoctrinadas y obligadas a dejar libre el espacio público que, con tanta dignidad les había correspondido, para así dedicarse a la sagrada “mística maternal”, y otorgarles el protagonismo dominante a sus compañeros varones.

No obstante, podríamos afirmar que en el caso del régimen “nacionalcatólico”, las políticas pronatalistas que habían triunfado en otras potencias, quedarían truncadas por su fracaso. Franco, se había olvidado de que los años 40 suponían el principio de un período marcado por los efectos devastadores de una guerra que, además, seguía larvado por políticas de represión y represalias hacia las personas ajenas a sus ideas. Sin embargo, no tuvo reparo alguno en pasar por alto los claros motivos que llevaron a la población a la abstinencia natalista, y se dedicó a culpabilizar y responsabilizar a las mujeres, (una vez más), de la alta mortalidad infantil de la época.

Pese a esta situación, caeríamos en cierto reduccionismo si no dedicásemos unas líneas a conectar con la otra cara de la moneda, aquella protagonizada por todas esas mujeres anónimas que decidieron transgredir con la responsabilidad moral que les era

impuesta. Bien es verdad que el contexto del primer franquismo, estuvo marcado por la imposición de un modelo unitario de feminidad que funcionaba en una gran parte del imaginario colectivo. Pero también es importante resaltar que, muchas mujeres, procedían de una fuerte tradición vinculada al proyecto progresista de la Segunda República, y no dudaron al mismo tiempo en aprovechar los “huecos” que permitían llevar a la práctica una serie de estrategias femeninas, apoyando a sus hijos, maridos, compañeros y familiares implicados en la resistencia antifranquista (Di Febo, 1979). Por ello, bien desde el exilio, o mediante la militancia en clandestinidad, e incluso, nos atreveríamos a decir, desde ciertas actitudes de resistencia y resiliencia que transgredían el discurso hegemónico, estas mujeres protagonizaron la ruptura con la “auténtica” feminidad española, desarrollando un eslabón y caldo de cultivo que, años después dará lugar al movimiento feminista en España.

No es objetivo de este trabajo profundizar sobre la situación de resistencia femenina en la España de la dictadura franquista, pero sí creemos interesante conectar con ciertos ejemplos que nos lleven a entender un contexto de resistencia antipatriarcal que comenzaba a vivirse enérgicamente en todo occidente. Recordemos que, en 1949, y también en un contexto marcado por el final de la Segunda Guerra Mundial, Simone de Beauvoir escribía *Le Deuxième Sexe*²²⁹. Así como en 1963, tras años de investigación sobre “el malestar que no tiene nombre”, y también marcada por la situación cultural que desencadenó la guerra de Vietnam, Betty Friedan publicó *The Feminine Mystique*, traducida al castellano como *La Mística de la Feminidad*. Obras que, sin lugar a duda supusieron un antes y un después. Pero en el caso español, cabe señalar que presentaron la particularidad de estar vinculadas a la lucha de las mujeres contra el franquismo (Folguera, en Garrido, o.c.:548).

Consideremos que, a pesar de que el “nacionalcatolicismo”, estuviese marcado por un férreo control permanente hacia las mujeres, se dieron casos ejemplares de grandes teóricas como lo fue María Laffitte, (por matrimonio, Condesa de Campo Alange). Quien en 1948 abordó mediante su obra *La Secreta Guerra de los Sexos*. Un ensayo a

²²⁹ En cuanto al caso español, en 1950 Mercedes Formica, publicó la recensión sobre la reciente obra de Beauvoir, en la *Revista de Estudios Políticos*, en donde la abogada española escribe sobre *Le Deuxième Sexe* analizando los argumentos de la autora en el contexto de la situación de las mujeres españolas del momento.

caballo entre lo filosófico y lo antropológico, en el que criticaba el papel de la ciencia en la esencialización de las mujeres, y de cómo esta concepción ha negado a la humanidad de una de sus dos tendencias: la femenina (Laffitte, 2009). Así como de forma contemporánea a Beauvoir investigó en una España forjada por la patriarcal censura franquista, y con gran sutileza retórica y estratégica teorizó sobre la construcción cultural de la feminidad. Al mismo tiempo, Laffitte argumentó como tesis principal de su trabajo que, el problema de que las capacidades intelectuales de las mujeres estuviesen estimadas por debajo de las de los hombres, dependía enteramente de la falta de recursos y de acceso a la formación académica. Bien es cierto, que la Condesa de Campo Alange, no supuso un referente popular ni simbólico para las mujeres de la época, pero no deja de ser interesante incidir en la otra cara de la moneda que luchaba por transgredir la identidad unitaria sobre la feminidad que conformó el régimen de Franco. Deberíamos destacar que la importancia de esta publicación, reside precisamente en el hecho de plantear cuestiones sobre la construcción de los géneros, en un momento histórico, además, marcado por un fuerte patriarcado de coerción. No por ello Laffitte abría un manifiesto propiamente feminista, pero sí reanudaba un debate planteado décadas atrás (Nielfa, en Nielfa, o.c.:272).

Ahora bien, es incuestionable que hacia finales de los años cincuenta se produjo un cambio de actitud leve con respecto a la cuestión de las mujeres y el hogar. Nos referimos al hecho de que progresivamente España fue viviendo una serie de aperturismos que fueron dejándose palpar tímidamente en la vida de la sociedad del régimen. Es por tanto que, en estos momentos, los esfuerzos del Estado por obligar a las mujeres a la reclusión de la domesticidad no acapararon la misma intensidad propagandística que a comienzos del primer franquismo, y se hizo posible otra vez, el debate sobre la mujer en la sociedad (Scanlon, 1976:339).

Cierto es que, más allá de la represión, la censura y el adoctrinamiento social y moral, existió cierta firmeza femenina ante la opresión. Si bien es sabido, que al igual que Santa Teresa de Jesús, escribía inspirada por la gracia de Dios, existieron grupos de mujeres que supieron hacerse estratégicamente con espacios de resistencia dentro del propio régimen. No entraremos a profundizar ante tal fenómeno social, pero sí resulta

digno de consideración tener en cuenta el ejemplo de aquellas asociaciones y espacios eclesiásticos como únicos lugares en los que el régimen permitía gozar a las mujeres de “cierta libertad” (Rodríguez de Lecea, 1997). Nos referimos a los puntos de encuentro femeninos en los que se valoraba de forma legítima el estudio, la reflexión, la reunión y la asociación, permitiéndose incluso a las mujeres viajar al extranjero por encontrarse “por encima de toda sospecha” (Rodríguez de Lecea, en Morant, o.c.). Es obvio que, el adjetivo “feminista” no aparecía nombrado por ninguna parte, pero también es evidente que las actividades realizadas iban en dirección de la “promoción” de las mujeres²³⁰.

Siguiendo esta línea, es también interesante resaltar la existencia de varios intentos por organizar la lucha femenina desde la resistencia, aunque bien es verdad que ésta se proyectó desde un prisma enfocado hacia el bien común, y en ningún caso hacia la realización autónoma o hacia la liberación de las mujeres desde una perspectiva feminista (Cabrero, en Nash, o.c.:122-133). En este sentido, el núcleo del discurso, al igual que sucedía con las agrupaciones y asociaciones eclesiásticas, seguía sin transformarse. Es decir, el potencial subversivo de estas mujeres, seguía sumamente anquilosado a la tradición y a las supuestas “virtudes femeninas” que forjaban la imagen de la feminidad. Pensemos que a pesar de todo, la identidad de las mujeres, seguía residiendo en la “mística de la maternidad” que las construía fuertes, abnegadas, luchadoras, y sacrificadas. Pero en este caso, dichas virtudes, les dignificaban hasta el punto de elevar su valentía, y convertirlas en paradigma de resistencia antifranquista (Ídem: 124). En este aspecto, se llevó a cabo una construcción sobre la “mujer moderna” que se adaptaba a los tiempos, y respondía a la popular creencia de que las mujeres no eran inferiores a los hombres, sino “diferentes”; y por ello, no debían abandonar las “virtudes femeninas” que las caracterizaban, sino colaborar con sus compañeros varones. De manera que, a pesar de las modernidades imperantes, la identidad femenina de estos nuevos tiempos, debía seguir siendo fiel a su “instinto maternal”.

²³⁰ En este aspecto, son interesantes los diversos estudios de Rodríguez de Lecea consultados para este trabajo. En los que investiga sobre las mujeres y la Iglesia, y de cómo éstas progresivamente fueron consiguiendo ciertos privilegios de emancipación, enmascarados de religiosidad católica.

Sin embargo, las nuevas generaciones venideras aportaron mayor crítica y sobre todo heterogeneidad a la militancia femenina. Al hilo de los acontecimientos, será a partir de la década de los años sesenta, cuando se produzca cierto aperturismo en el país. Pensemos que los sesenta supusieron un antes y un después para el régimen franquista. Fueron años caracterizados por el desarrollismo económico, éxodos rurales masivos, la emigración de gran parte de la población; además del fenómeno del *baby boom*, junto con la ampliación de la demanda de mano de obra y el aumento de los niveles de escolarización, así como también fueron años que destacaron por la influyente modernidad venidera del resto de occidente.

De manera que, tras la regresión de los oscuros años de postguerra, el país vivía un momento de desarrollo y expansión que, sin lugar a duda, preludiaba el fin de la dictadura franquista. Gracias a la llegada de influencias de modos y costumbres de vida de otros países occidentales, y de una política de apertura al exterior, comenzó a perderse progresivamente la autoridad de la doctrina católica en la sociedad, provocando nuevos hábitos culturales y sociales en el modo de vivir las relaciones personales y sexuales. Así, los años sesenta pusieron en tela de juicio el modelo hegemónico de feminidad que el régimen de Franco había basado en el matrimonio y en la maternidad. Pero, sin embargo, al inicio de esta década, aún convivía la imagen de la tradicional mujer dedicada exclusivamente a la domesticidad y a la maternidad, junto con alguna tímida novedad legislativa que concedía a la mujer la condición de “mujer trabajadora” (Jiménez y Roquero, o.c.:327 y Valiente, en Nielfa, 2003). Aunque sin tener en cuenta la igualdad de derechos con respecto a los varones. En este aspecto, las mujeres empezaron a organizarse frente a la falta de derechos y libertades, tratándose de primera mano el “problema de la mujer”, o también conocido como el debate sobre la “condición de la mujer”.

Nos encontramos ante un apasionante escenario en el que comenzaba a fraguarse la lucha activista y teórica del movimiento feminista español de la segunda mitad del siglo XX, que estará protagonizada, en un primer momento por dos enfoques, el de tradición liberal y el marxista, socialista y comunista (Grau, en Duby y Perrot, o.c.:

737)²³¹. Si bien es verdad que ambos tenían perspectivas ideológicas diversas, el objetivo unánime de todos los grupos feministas que surgieron en estos momentos, se centró en alcanzar la emancipación de las mujeres en todos los niveles de la sociedad, así como en reivindicar el derecho a la educación, al trabajo y a la igualdad jurídica.

A comienzos de los años setenta, en plena crisis de la situación dictatorial, se evidenciaban los aires democráticos que terminarían por llegar después de casi cuarenta años de dictadura. En cuanto respecta a la situación social de las mujeres, si bien es verdad que no existía un movimiento consolidado como tal, se inició una importante renovación discursiva influenciada directamente por los movimientos sociales del sesenta y ocho y por el feminismo radical estadounidense (Romero, 2012 y Martínez, Gutiérrez y

González, 2009).

Momento en el que, además, con la transformación política de la segunda mitad de la década, se accedió al reconocimiento de la igualdad jurídica de la



239

mujer, y el derecho a participar en el espacio

público en igualdad de

condiciones con respecto a los compañeros varones (Jiménez y Roquero, o.c.:327).

²³¹ El enfoque de tradición liberal, estuvo representado por mujeres como María de Campo Alange y el Seminario de Estudios Sociológicos de la Mujer (SESM), quienes estuvieron encuadradas en el catolicismo progresista que tenía como portavoz la revista Cuadernos para el Diálogo. Por el contrario, el enfoque socialista, lo desarrollaron mujeres como María Aurelia Capmany. Por otra parte, la perspectiva comunista se llevó a cabo en las organizaciones del Partido Comunista de España (PCE) y el Partit Socialista Unificat de Catalunya (PSUC). En estos momentos también se formó el Movimiento Democrático de Mujeres (MDM), que trabajaban en la clandestinidad y a cuya creación contribuyó, entre otras, Giulia Adinolfi, con una propuesta política para articular la lucha de las mujeres. Su objetivo se basaba en partir de lo considerado “femenino” para movilizar a las mujeres en la lucha general (Grau, en Duby y Perrot, o.c.).

Convocado por Naciones Unidas, 1975 fue ensalzado como el *Año Internacional de la Mujer*, celebrándose en Madrid las *Primeras Jornadas por la Liberación de la Mujer*, y en 1976 en Catalunya las *Primeras*



Jornades Catalanes de la Dona.

Ilustración 93. Fotografía de manifestación por los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, 1978

Encuentros democráticos de mujeres feministas, a los que llegaron las influencias del feminismo radical europeo y estadounidense; así como de la *New Left* como elementos renovadores del discurso, pero sobre todo de la práctica y activismo feminista. Entre sus reivindicaciones, destacaremos la prioridad de exponer en la agenda política temas que afectaban directamente sobre el cuerpo de las mujeres y la sexualidad femenina. Siendo los casos más aclamados el derecho al acceso a la educación sexual, a los anticonceptivos a cargo de la Seguridad Social²³², a la legalización del aborto, a una maternidad consciente, al divorcio, a la necesidad de visibilizar la realidad de las mujeres lesbianas, y a una legislación que protegiese a las mujeres de la violencia machista. Al mismo tiempo que se empezaron a denunciar los estereotipos y roles sexistas que habían conformado la construcción del género. Junto con las contradicciones principales de la sociedad capitalista entre sexo y clase; así como la adopción del concepto de patriarcado que expuso Kate Millett en *Sexual Politics* (1969) para denominar las relaciones de opresión entre los géneros/sexos.

²³² Fue verdaderamente significativa esta reivindicación sobre la educación sexual y la utilización de métodos anticonceptivos. Hemos visto cómo en España a lo largo de la dictadura franquista, y sobre todo en concreto en el período que hemos analizado, las mujeres sufrieron la más absoluta negación de su propia sexualidad. Y justo gracias a la influencia del feminismo radical, y la llegada de esta corriente y de las aportaciones de encuentro de grupos de mujeres como el de Boston, a nivel internacional de los países desarrollados, las mujeres vivieron un antes y un después sobre el control de la natalidad, y sobre la autonomía en la toma de sus propias decisiones, que al mismo tiempo llegó a una recién estrenada España democrática.

Si bien es verdad que el feminismo radical en España no llegó a ser numérico, ni a tener la misma fuerza que en Estados Unidos, cabe resaltar que sus aportaciones teóricas sí permearon en el discurso del movimiento feminista español. Fue precisamente este feminismo sesentaiochista el que se atrevió a traspasar el discurso teórico a la agenda del movimiento feminista, y con ello, a incorporar las necesidades de las mujeres por abordar directamente problemas tan personales como políticos, como son los derechos sexuales y reproductivos (Valcárcel, en Morant, o.c.:418).

En este aspecto, el cambio más importante que aportó el feminismo radical, sobre todo se vio marcado en el terreno de la concepción del cuerpo de las mujeres y de la necesidad de reivindicar una sexualidad propia y autónoma. Situada fuera de los cánones hegemónicos que negaban la autonomía sexual, o que bien, relegaba a las mujeres exclusivamente a la maternidad (Grau, en Duby y Perrot, o.c.:741)²³³. En esta línea de los hechos, es interesante apreciar cómo progresivamente desde las influencias y tintes del feminismo radical, se irán estableciendo -siempre desde el punto en común de la reivindicación sobre el control de la sexualidad-, ciertas discordancias, de las que surgirán diferentes matices.

241

Recordemos que el lema “mi es cuerpo es mío”, inspirado en el leitmotiv del feminismo sesentaiochista de Kate Millett, construyó toda una voluntad reivindicativa sobre libertad sexual, y los derechos sexuales y reproductivos, englobando a un gran número de mujeres, se sintiesen feministas o no. Comenzaba a exigirse que las fronteras entre lo público y lo privado se deshicieran, y desde esta resignificación, e identificación se daría paso a que la opresión femenina, cobrase visibilización dentro del orden social. Los objetivos de la agenda feminista de los setenta, supondrían un antes y un después para la lucha por la conquista de la liberación personal de las mujeres. Es en este escenario del tardofranquismo, y a raíz de estos elementos de reivindicación el momento en el que se produce la necesidad de llevar a cabo políticas

²³³ Más adelante veremos con detalle las aportaciones de grandes teóricas y activistas vinculadas al feminismo radical como lo fueron Kate Millett o Sulamith Firestone entre otras. Escogidas precisamente para este trabajo por resultar relevantes los discursos que construyeron en torno a la maternidad, y por la influencia que su aportación ejerció en el movimiento feminista español.

de identidad de las mujeres, que acabasen con el modelo hegemónico del franquismo, para dar paso a un proyecto común: la identidad feminista (Nash, en Nash, o.c.:142).

De manera que, retomando la agenda de reivindicaciones, y dentro de este proyecto, por una parte, unas pusieron mayor énfasis en el rechazo a la maternidad como único destino posible para las mujeres; y, por otra parte, otras se empezaron a empoderar, -influidas por el pensamiento de la diferencia sexual²³⁴-, de la exploración de la sexualidad como una relación de placer femenino y no de dominación²³⁵.

El colofón de toda esta rica diversidad de matices tuvo lugar en un encuentro organizado en 1979 por la Coordinadora Estatal de Organizaciones Feministas de Granada. Donde se exponían las disconformidades entre feministas de la igualdad y de la diferencia. Por una parte, reivindicar la diferencia significaba partir de las mujeres, y de los valores femeninos asociados a éstas, con el objetivo de poder hacer frente a los modelos masculinos presentados como universales, y tratar el feminismo como una opción global. Por su parte, desde el feminismo de la igualdad, contrario a estas reivindicaciones diferencialistas, se planteaba alertar sobre el peligro de acabar cayendo en el esencialismo femenino, y en los estereotipos que el propio sistema patriarcal durante siglos había construido (Grau, en Duby y Perrot, o.c.: 744).

Bien es verdad que no es cometido nuestro entrar a analizar las discrepancias teórico-activistas surgidas en Granada en 1979, pero sí cabe mencionar que supondrán un antes y un después para los debates feministas surgidos en el Estado español. Pero en este aspecto, es necesario tener en cuenta que el movimiento feminista, supuso una respuesta individual y colectiva contra el régimen de Franco, su dictadura y toda la misoginia patriarcal que lo caracterizaba. Sin embargo, al mismo tiempo, surgió una situación de desencanto con el *modus operandi* proyectado en la recién implantada

²³⁴ Trataremos más detenidamente el pensamiento de la diferencia sexual a través de la obra de la pensadora Luisa Muraro. No obstante, es importante resaltar en este momento las influencias y presencia de tal pensamiento en el contexto español para más adelante poder establecer las conexiones histórico-culturales y vínculos que presentará la diferencia sexual en el actual discurso sobre la “buena madre”.

²³⁵ Observamos a través de la puesta en escena de esta problemática, que, gracias al movimiento feminista, y a sus diferentes perspectivas que empiezan a calar a lo largo de esta segunda mitad del siglo XX, se logran poner en tela de juicio problemáticas heredadas del discurso hegemónico. Véanse como tales, el matrimonio, la maternidad, la educación, el trabajo. Ámbitos en los que todas las construcciones patriarcales sobre cuál debía ser y cuál no el papel “correcto” de las mujeres en el orden social, se sometieron a una profunda crítica gracias al desarrollo de la perspectiva feminista, a su visibilización y su agenda política.

democracia, puesto que las expectativas políticas de los diferentes partidos, dejaban mucho que desear en cuanto a los avances que proponía el movimiento feminista.

De manera que, fruto de esta decepción, se produjo una contestación identitaria que resultó de prácticas sociales y políticas, a prácticas personales y subjetivas; creándose una identidad de resistencia con matices que derivaron hacia la recuperación y construcción de una “cultura propia de mujeres”. Frente a esta propuesta, el feminismo de la igualdad, siguió reivindicando la lucha por los cambios legislativos y normativos que eliminasen cualquier diferencia artificial basada en los privilegios de un sexo/género sobre el otro.

En este orden de las cosas, y ante el análisis del periodo histórico que hemos desarrollado, es interesante resaltar que la interacción del debate entre el feminismo de la igualdad y el pensamiento de la diferencia sexual, marcarán el terreno posterior a la hora de exponer la “hermenéutica de la sospecha” ante el discurso neoliberal de la “buena madre”. Observaremos por ello, en el siguiente capítulo, la influencia que grandes teóricas feministas, en el contexto de la segunda mitad del siglo XX, han expuesto mediante sus argumentos sobre el discurso de la maternidad como práctica cultural. Así como también, estas disertaciones, serán utilizadas como referente crítico ante el imperativo hegemónico que construye el actual alegato sobre el ejercicio de la maternidad en nuestro país, y sobre el *modus* hegemónico que lo configura.

Nos encontraremos ante un discurso, de nuevo “metaestable”, en el que veremos cómo las bases neoliberales en el que se fragua, y los intereses políticos y patriarcales de los que se alimenta, maman directamente del vínculo patriarcal que, durante el primer franquismo, también trataba de sostener la subordinación de las mujeres en el ejercicio de la maternidad y de sus políticas pronatalistas. No olvidemos, por poner un ejemplo, que la decreciente natalidad, y la tendencia al retraso de la maternidad podrían colapsar el sistema de pensiones actual (Jiménez y Roquero, o.c.:328). Así como tampoco es casual que desde 2009, en un contexto en el que la natalidad está “bajo mínimos”, este tipo de políticas tomen mayor protagonismo poniendo como excusa el estallido de crisis económica que inundó el país.

Ahora bien, tampoco debemos olvidar que, más de cuarenta años después de la proclamación democrática, y casi un siglo tras el conflicto bélico que enfrentó a España, el movimiento feminista supondrá un antes y un después en la lucha por la emancipación y por las libertades de las mujeres²³⁶. No obstante, y a pesar de la aportación teórica de las grandes referentes de la teoría feminista que veremos a continuación, el discurso de la “buena madre”, como base de la “metaestabilidad” del propio patriarcado, saldrá de nuevo a relucir cargado de esencialismos camuflados de “verde y morado”. Si bien es cierto que actualmente se traen menos criaturas al mundo, por otra parte, la disposición que se demanda a las mujeres a la hora de convertirse en madres, es de tal exigencia que podríamos compararla a la clausura doméstica que vivió la generación de madres del primer franquismo.

En este aspecto, y retomando el contexto del movimiento feminista y su puesta en práctica en el contexto español, observaremos que tuvo un fuerte impacto la división de discrepancias entre el pensamiento de la diferencia sexual y el feminismo de la igualdad, con resonancia incluso a día de hoy. De acuerdo con la línea del feminismo ilustrado que presenta la filósofa Celia Amorós, y en relación a la crítica que desarrolla sobre el pensamiento de la diferencia sexual, cabe cuestionarse el interés patriarcal que existe dentro de ciertas reivindicaciones de este pensamiento. Según lo dicho, y de acuerdo con Amorós, y sobre todo apoyándonos en su obra *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias*, veremos cómo dentro del propio discurso actual sobre la “buena madre”, reside la exaltación de valores femeninos inventados por la propia masculinidad que, sin lugar a duda, son reivindicados por la diferencia y por el neoliberalismo imperante existente (2005:287).

De acuerdo con Amorós, veremos cómo desde la óptica del pensamiento de la diferencia, que se empodera desde la reivindicación de virtudes “femeninas”, es fácil

²³⁶ No olvidemos que hasta 1977 no se lograron abolir los delitos de adulterio y amancebamiento, junto con la despenalización de los anticonceptivos. Tampoco hasta que no se aprobase la Constitución en 1978 no se prohibiría la discriminación por razón de sexo, así como tampoco quedaría establecida la igualdad de los cónyuges en el matrimonio. Igualmente, hasta 1981 no se aprobaría la ley de divorcio y su conjunta reforma del Código Civil. Y no será hasta 1987 el año en que se apruebe la despenalización de los tres supuestos de interrupción del embarazo, o también conocida como ley del aborto. Resultados que suponen el fruto de toda una trayectoria de lucha feminista rápidamente organizada, mostrando por primera vez de forma pública el descontento que durante cuarenta años había vivido la mitad de la población española, y obteniendo gracias a su activismo una serie de derechos y libertades que por imposición dictatorial nos habían sido arrebatados.

caer en posiciones esencialistas que, terminan por proponer un desarrollo moral femenino, distinto del masculino; y con él, aparecen los valores que vienen a designar el modelo imperante del discurso que construye las pautas de la “buena madre”.

- **Capítulo 3. *Las desterradas hijas de Eva: discursos feministas en torno a la maternidad (1950-2000)***

3.1. Simone de Beauvoir: “No se nace madre, se llega a serlo”²³⁷

Consideramos oportuno para este marco teórico de la investigación partir de las aportaciones de Simone de Beauvoir, y su obra *El Segundo Sexo*, escrita en 1949. Publicación que supuso un hito que se perpetúa en el tiempo, y que parece no tener fecha de caducidad puesto que actualmente seguimos utilizándola como una fuente de referencia sobre las interpelaciones que vive la condición femenina, y en concreto la occidental, considerándose un debate aún no resuelto. Teniendo en cuenta las palabras de López Pardina expuestas en el prólogo que realiza para la edición de *El Segundo Sexo* (2014:7), éste no sólo ha nutrido a todo el feminismo que se ha hecho en la segunda mitad del siglo XX, sino que es el ensayo feminista más importante de toda la centuria. Asimismo, no podemos pasar por alto la mayor de sus aportaciones, ya que en su momento desveló e hizo pública de una forma, cuanto menos subversiva para su tiempo²³⁸, la tesis de la construcción de lo femenino o de la identidad femenina como una categoría de estudio no sólo antropológica, sino también considerada desde múltiples puntos de vista: histórico, social, científico, psicológico, ontológico y sobre todo cultural (o.c.:8).

Beauvoir desde un primer momento, reflexiona sobre la condición de la mujer en la sociedad de su tiempo, y en concreto en la francesa (López Pardina, 1999:40). Y para ello, plantea a lo largo de toda su obra un hecho clave: la paradoja de que la

²³⁷ Es clara la elección del título de este capítulo en relación al leitmotiv de *El Segundo Sexo*: “No se nace mujer, se llega a serlo”, el cual nos transmite de forma pionera uno de los eslóganes de la que será conocida como la tercera ola del feminismo que irrumpe en la década de los setenta. A partir de este momento, el género se entiende como una construcción cultural sobre el sexo. De modo que, en este caso, y atendiendo a las afirmaciones de Beauvoir, la maternidad también debemos estudiarla y comprenderla como una construcción cultural e identitaria en concordancia al género/sexo y a las formas de ser mujer u hombre determinadas, valga la redundancia, por un cultura concreta y por ende por la sociedad.

²³⁸ En el prólogo de *El Segundo Sexo*, López Pardina comenta que debido a su carácter transgresor fue incluido por las autoridades del Santo Oficio del Vaticano en el Índice de los *Libros Prohibidos*.

mujer, es la otra. Una contradicción que resalta que, a pesar de ser considerada por el Estado como un sujeto de pleno derecho, deberes y libertades iguales a las del hombre; históricamente, y desde el discurso hegemónico creado por expertos varones, la sociedad, la cultura, los discursos de la biología, el psicoanálisis, o los mitos, se han encargado de construirla como un ser diferente a los supuestos parámetros establecidos en la igualdad. La mujer, es el segundo sexo, adoptando la condición de “la otra” dentro del sistema patriarcal. Una categoría universal que encontramos en todas las culturas, y que cuestiona la identidad de un sujeto que sólo tiene cabida y definición en sí mismo construyéndose en relación al otro sujeto al que ve e interpreta. Y nuestra autora en cuestión se encargará de explicar los porqués de este concepto de *otredad*:

“La humanidad es masculina y el hombre define a la mujer, no en sí, sino en relación con él; la mujer no tiene consideración de ser autónomo (...) Y ella no es más que lo que el hombre decida; así recibe [en francés] el nombre de “el sexo” queriendo decir con ello que para el varón es esencialmente un ser sexuado: para él, es sexo así que lo es de forma absoluta. La mujer se determina y se diferencia con respecto al hombre, y no a la inversa; ella es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, es el Absoluto: ella es la Alteridad (...) la alteridad es una categoría fundamental del pensamiento humano. Ningún colectivo se define nunca como Uno sin enunciar inmediatamente al Otro frente a sí” (Beauvoir, o.c.:50-51).

247

Teniendo en cuenta esta cita como ejemplo, podemos observar cómo a través de toda su obra Beauvoir analizará la ausencia de reciprocidad entre hombres y mujeres. Y explicará cómo a lo largo de esa ausencia de correlación surge la división entre el grupo de opresores, los hombres, y el de las mujeres, las oprimidas, reducidas a la condición de las *otras*, y por ende a la construcción identitaria de la feminidad. A partir del reconocimiento de otredad y de subordinación de las mujeres ante el opresor masculino, así como de los inevitables interrogantes que le lanzará en un primer lugar a la biología, seguida del psicoanálisis, o el materialismo histórico²³⁹ (Moncó, 2011),

²³⁹ Desde el discurso hegemónico el materialismo histórico ha sido entendido como un marco conceptual identificado por Marx y empleado también en conjunto con Engels, desde el cual se esboza la idea de que la humanidad sólo se plantea los problemas que puede resolver. En este caso, Simone de Beauvoir será la primera teórica que intente formular un materialismo histórico del feminismo desbordando la idea de que el hombre y la mujer tan sólo son entidades económicas (Firestone, 1976).

Beauvoir irá revelando a través de las líneas del primer tomo de *El Segundo Sexo*, (“Los hechos y los mitos”), cómo se originó la opresión y cuáles son los prejuicios, tópicos, roles, mitos y situaciones que llevan a perpetuar y reproducir la situación de alteridad de las mujeres. Más adelante, en el segundo tomo, (“La experiencia vivida”), nuestra autora pondrá en tela de juicio un amplio desarrollo sobre las diferentes fases o identidades por las que toda mujer pasa a lo largo de su vida.

En un primer estadio, llevará a cabo una disertación sobre la formación de la mujer, donde plantea el desarrollo de la niñez, la juventud, la iniciación sexual y la identidad lesbiana. Posteriormente pasará a hablarnos de la situación social de las mujeres, donde desplegará todo un análisis sobre los diferentes estadios situacionales que muchas experimentan, como pueden ser el matrimonio, o la maternidad (tema en el que profundizaremos en las siguientes líneas), hasta la vida en sociedad, la prostitución y la vejez. Y finalmente expondrá un capítulo llamado “Justificaciones”, en el que analiza a la mujer narcisista, la enamorada y la mística para acabar con el colofón de esta obra maestra, titulado “Hacia la liberación”, donde Beauvoir proyectará de una forma muy optimista (en línea con el existencialismo que caracteriza su pensamiento y su obra), la existencia de posibilidades hacia la emancipación e independencia de las mujeres ante el sistema patriarcal. Donde sin duda, afirmará que lo más recomendable para poder alcanzar dicha situación es haber sido educadas en la autonomía (López Pardina, o.c.:44). Conclusiones que, a su vez estarán en concordancia con las palabras de Celia Amorós en relación a la teoría de Simone de Beauvoir²⁴⁰. Quién expone también que no podemos olvidar que las cuestiones lanzadas, a priori cambian, porque no es la servidumbre biológica la causa directa de la opresión sino una cultura que redefinió el factor biológico en esos términos (Beauvoir, 2014).

Para esta tesis analizar detalladamente la obra de *El Segundo Sexo* no tiene cabida, por tanto, pasaremos sin más dilación a indagar en las razones que nos llevaron a tomar a Simone de Beauvoir, y su obra, como uno de los referentes fundamentales

²⁴⁰ Citado también en AMORÓS, Celia (Coord.), ““La dialéctica del sexo” de Shulamith Firestone: modulaciones en clave feminista del freudo-marxismo”, en *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Dirección General de la Mujer: Universidad Complutense, Instituto de Investigaciones Feministas, 1994.

para este marco teórico en relación a la construcción cultural y definición de la maternidad.

Simone de Beauvoir plantea que la cuestión de la opresión no aparece exclusivamente presente en el ámbito de la biología o de la diferencia biológica entre los sexos. Más bien proyecta que dicha opresión se encuentra, como comentaba en líneas anteriores, en la construcción de una cultura muy arraigada y férrea favorable al sistema patriarcal. Espacio en el que entrará a formar parte del protagonismo de dicha opresión la maternidad. Beauvoir, hablará de la maternidad en la segunda parte de su ensayo: “La experiencia vivida”, en donde mostrará cómo viven las mujeres su papel de *otras* desde la infancia hasta la vejez. La autora inicia esta segunda parte de su obra con la siguiente tesis: “No se nace mujer, se llega a serlo”, ratificando la idea de que el género se construye culturalmente, y entendiéndolo además como una categoría que los seres humanos adquirimos, y que por tanto acaba con la concepción de que forzosamente el sexo estaría ligado al género.

A través de estas pautas explicativas, y centrándonos en la maternidad, observamos que nuestra autora atiende a ésta desde una perspectiva muy crítica, cuestionándola a su vez como una desventaja para la mujer. Además, Beauvoir no dudará en considerar la maternidad como un hecho cultural que juega contra la libertad de las mujeres, entendiéndolo que no es una cuestión natural, sino una representación cultural y un aspecto de la realidad social y política que explica la discriminación entre las mujeres. Pero es que, además, una de las argumentaciones más potentes con las que Beauvoir plantea la maternidad como un ejercicio cultural, alude a la historicidad de dicha construcción. Y para ello, y por poner un ejemplo, muy sagazmente, nuestra autora nombra la hipocresía del caso de aquellas naciones sometidas a la influencia del catolicismo, en las que los hombres practicaban el *coitus interruptus*, como método anticonceptivo (o.c.:633)

En primer lugar, y para empezar a estudiar el análisis sobre la maternidad en la obra de Beauvoir, partiremos de los postulados de nuestra autora sobre la importancia de considerar el matrimonio como la institución básica y necesaria que da cobijo a la maternidad, y cómo no, a la transmisión de la herencia masculina. Es claro que el

matrimonio se establece desde la legalidad como un contrato de carácter civil, pero Simone de Beauvoir comienza a hablar del matrimonio desde sus orígenes como un rito de intercambio de prestaciones entre dos clanes, donde no tienen el mismo valor social el hombre y la mujer. Es decir, no existe una simetría igualitaria entre las funciones culturales que desempeñan el esposo y la esposa, quienes por medio de este rito de paso se inician en la vida adulta, la madurez, y en el caso de las mujeres en su integración dentro de la sociedad.

A pesar de estas reflexiones sobre el origen y significados del matrimonio, Beauvoir señala que en el momento histórico que le tocó vivir, el matrimonio había sufrido una serie de evoluciones con respecto a las concepciones primitivas del rito de prestaciones entre dos clanes, convirtiéndose -al menos en la sociedad occidental- en una unión libremente aceptada. Y entre otras aclaraciones, añade que la mujer ya no está encerrada en la función reproductora, que ha perdido gran parte de servidumbre natural, y que se presenta como una carga voluntariamente asumida (o.c.:541). A lo que cabe añadir o tener muy en cuenta, es que esta idea de la que parte nuestra autora en las primeras páginas de su Capítulo V, titulado “La mujer casada”, sólo podríamos considerarla como una aportación que construye una serie de hechos supuestos. Puesto que, desde la práctica, la propia Simone de Beauvoir se encargará de desmitificar -mediante multitud de situaciones, símbolos y ejemplos- las ventajas del matrimonio como institución, y la falsa idea de que la función reproductora de las mujeres casadas no se supone como una obligatoriedad.

Para ello, partirá de la base de que socialmente no es posible que se pueda exigir directamente a las mujeres que se dediquen a engendrar. Por ello, entiende que esta obligación se construye como si de un mandato “edulcorado” se tratase. Un precepto que conduce a una situación en que la maternidad -de la mano del matrimonio-, llega a verse como la única salida en la vida de muchas mujeres, y por tanto como el colofón de la realización femenina. Y además defiende que dicha obligación no es casual ni contemporánea, puesto que el patriarcado desde su creación, ha utilizado estratégicamente la maternidad como uno de los más fuertes ejes de subordinación de las mujeres, y dice así:

(...) “Sólo las hembras domésticas son a veces explotadas hasta el agotamiento de sus fuerzas como reproductoras y en su capacidad individual por un amo exigente (...) a las fatigas de una procreación incesante y desordenada se sumaban las de las duras tareas domésticas” (ídem: 130).

He escogido esta cita no sólo para argumentar las teorías de Simone de Beauvoir en cuanto al hecho de que uno de los múltiples orígenes de la dominación masculina reside en la maternidad. Sino también porque creo que lo interesante está en reflexionar sobre estas palabras si las trasladamos al contexto de 1949, e incluso en muchos casos a la realidad actual, y las relacionamos con la vigencia y esclavitud del trabajo doméstico realizado por las mujeres que deciden contraer matrimonio y formar una familia:

“El trabajo que ejecuta la mujer en el interior del hogar no le confiere autonomía; no es directamente útil a la sociedad, no tiene salida al futuro, no produce nada. Sólo tiene sentido y dignidad si se integra en existencias que se superan hacia la sociedad en la producción o en la acción: lejos de liberar a la matrona, la hace dependiente del marido y de los hijos; a través de ellos se justifica: sólo es en sus vidas una mediación no esencial” (o.c.:590).

251

No son para nada casuales las aportaciones de Beauvoir. Es claro que a lo largo de la historia, la identidad de las mujeres se ha construido de una forma relacional (Hernando, 2012)²⁴¹, teniendo en cuenta que si como mujer no se llega a ser un individuo completo, sólo se podrá ser como “esposa de”; y si no, se llegará a ser justificándose como “madre de”. De manera que a través de las explicaciones teóricas que aporta Beauvoir a través de *El Segundo Sexo*, la maternidad nunca será señalada como una cuestión exclusivamente natural, porque toda mujer que desea convertirse

²⁴¹ La identidad relacional consiste en tener una idea de sí, sólo en tanto que partes de una unidad mayor que es el propio grupo. Esta identidad deriva de la incapacidad para concebirse a una/o misma/o fuera de las relaciones en las que se inserta. Esta identidad, caracterizaba en un principio tanto a los hombres como a las mujeres del grupo social. Pero a medida que los hombres fueron ocupando posiciones especializadas y desarrollando funciones distintas y, por tanto, posiciones de poder, este tipo de identidad, fue progresivamente asociado sólo a las mujeres, hasta el punto de que ahora la conocemos como identidad de género femenina (Hernando, 2012: 67-68).

en madre, adopta una serie de representaciones culturales y de realidades sociales, políticas y económicas que la construyan como tal.

Pero como comentaba anteriormente, Beauvoir planteará la maternidad como una desventaja para las mujeres (Moncó, o.c.; López Pardina, 1998; Amorós, 1994 y González Marín en Franco Rubio, 2010) puesto que desde la niñez de éstas resulta una identidad impuesta como si se tratase de una actividad vocacional intrínseca al ser mujer. Al hilo de esta conclusión, desde algunos círculos y pensamientos feministas se ha interpretado esta postura como masculina, y a su vez como un rechazo a la maternidad, llegando incluso a argumentar que fue Sartre quien realmente no quería tener hijos. Será con posterioridad a la escritura de *El Segundo Sexo*, cuando nos encontremos con las siguientes declaraciones sobre ese supuesto rechazo, reflejadas en una de sus entrevistas de 1976 con Alice Schwarzer (Schwazer en López Pardina, 1998: 363-364):

“¡No, no! ¡No la rechazo! Solamente pienso que hoy por hoy, es una singular trampa para una mujer. Por eso yo aconsejaría a una mujer no ser madre. Pero no hago ese juicio de valor. Lo que es condenable no son las madres, sino la ideología que invita a todas las mujeres a ser madres y las condiciones en las cuales deben serlo”.

252

A parte de esa necesidad impuesta hacia las mujeres de convertirse en madres para darle un sentido a sus vidas, Beauvoir parte desde una fuerte crítica negativa hacia la propia biología de la gestación, y dice así:

“El embarazo es sobre todo un drama que se desarrolla en la mujer entre ella misma y ella misma; lo vive a un tiempo como un enriquecimiento y una mutilación; el feto es una parte de su cuerpo y es un parásito que lo explota; lo posee y es poseída por él; resume todo el futuro y, al llevarlo se siente inmensa como el mundo, pero esta misma riqueza la aniquila, tiene la impresión de no ser ya nada (...) Lo que tiene de singular la mujer embarazada es que, en el momento mismo en que su cuerpo trasciende, lo vive como inmanente: se repliega sobre sí en las náuseas y el malestar; deja de existir para él en exclusiva y se vuelve más voluminoso de lo que nunca ha sido (...) En la futura madre la oposición entre sujeto y objeto queda abolida y forma con ese hijo que la hincha una pareja equívoca que queda sumergida por la vida; atrapada en las redes de la naturaleza (...) Hay mujeres para las que las alegrías del embarazo y la lactancia son tan fuertes que las quieren repetir indefinidamente; en cuanto destetan al bebé

se sienten frustradas (...) Más que madres, buscan ávidamente la posibilidad de alienar su libertad en beneficio de su carne; su existencia les parece tranquilamente justificada por la pasiva fertilidad de su cuerpo” (Beauvoir, o.c.: 648-649).

En las críticas que Simone de Beauvoir establece en relación a la maternidad, es sobre todo interesante tener en cuenta el proceso identitario que viven las mujeres embarazadas. A través de esta cita, podemos certificar cómo nuestra filósofa francesa insiste en afirmar que la maternidad supone la negación de la autonomía de las mujeres sobre sus cuerpos; así como la desposesión de estos en favor de otro nuevo ser, recalcando así la *otredad* que caracteriza la construcción identitaria de la feminidad. Y todo esto ocurre porque, según nuestra autora, la mujer durante el proceso biológico del embarazo y del parto, acaba perdiendo el control sobre su propio cuerpo. Un cuerpo que, además, arrastra a su ser hacia la inmanencia²⁴² debido a la relación de sujeción que la mujer establece con el feto que está gestando en su vientre²⁴³.

253

De manera que Beauvoir a través del proceso biológico del embarazo cuestiona el conflicto que existe entre el individuo y la supervivencia de la especie, un conflicto en el que las mujeres acaban siendo presas de ésta y de las propias leyes biológicas de sus cuerpos. Me refiero a la idea de que en las mujeres embarazadas, surge un conflicto identitario que las lleva a no diferenciarse como sujetos de su propio proceso, y a convertirse en objetos del mismo. Y es que, según Beauvoir la mujer embarazada posee al feto, pero éste a su vez la posee a ella, quien se percibe “invadida” por él mientras que al mismo tiempo arde en deseos de deshacerse de él²⁴⁴.

²⁴² Entendemos la inmanencia en este caso como el transcurso por el cual las mujeres no llegan a realizarse como sujetos libres y autónomos de sus propios proyectos. Por ello, a través de este proceso conceptual las mujeres acaban convirtiéndose en las *otras* porque no han podido ejercer la libertad ni tampoco trascender en su existencia (Suárez Suárez, 2009: 153).

²⁴³ Nos encontramos por tanto con esa identidad relacional de la que hablábamos en líneas anteriores, y de la que hablaremos continuamente a lo largo de esta investigación para referirnos a la maternidad.

²⁴⁴ Este es un aspecto que todavía hoy sigue provocando análisis teóricos y conceptuales muy interesantes como los que plantea Elixabete Imaz (2001 y 2010).

(...) “sabe que su cuerpo ha recibido un destino que le trasciende; día tras día, un pólipo nacido de su carne y ajeno a su carne engordará en ella; es presa de la especie que le impone sus misteriosas leyes y generalmente esta alienación le da miedo: su terror se traduce en vómitos (...) Aunque la mujer desee profundamente al hijo, su cuerpo se rebela cuando tiene que engendrar” (Beauvoir, o.c.: 651).

¿Quizás Beauvoir (entre otras cosas) quería plantearnos la posibilidad de que los hechos biológicos fuesen utilizados como factores de subordinación sobre las mujeres para poder determinarnos a la inmanencia, e incluso a la *alteridad*? Permítanme la osadía de recurrir como diría Celia Amorós en este caso a la “filosofía de la sospecha”. A pesar de las duras críticas hacia el proceso del embarazo y hacia la maternidad, no sólo son pioneras en la tesis de Beauvoir elaborada en 1949, sino también muy necesarias para el feminismo²⁴⁵. Nos referimos al hecho de que, por primera vez en la historia, estas críticas, abren un camino hasta entonces nunca cuestionado. Porque, además, ponen en jaque la supuesta inclinación natural de las mujeres hacia la maternidad, y con ello al tan esperado e instintivo reloj “biológico” que maneja nuestros tiempos.

No cabe duda que Beauvoir es una de las precursoras en hablar de la maternidad como un proceso no sólo biológico, sino también cultural que llega a convertirse en un destino forzoso, y que además legitima la identidad femenina como tal. Pero si acatamos las reglas del juego, y adoptamos la maternidad como el imperativo identitario de la feminidad, y el colmo de la felicidad femenina, estaremos amparando el destino -no casual- que el patriarcado espera de las mujeres. Un fin relegado a la invisibilización como sujetos, a la falta de autonomía, de libertades, a la incapacidad política y como consecuencia de ello a la inmanencia.

Beauvoir, nunca llegó a convertirse en madre biológica, sí es cierto que adoptó a una niña, pero nunca llegó a experimentar el proceso de la maternidad en su cuerpo.

²⁴⁵ Ante tales reflexiones de Beauvoir en relación al cuerpo de las mujeres y a la reproducción, feministas radicales como Kate Millett o Shulamith Firestone heredarán el discurso beauvoriano, y a través de él, cuestionarán la configuración sociocultural en la que se encaja la maternidad llegando a conclusiones antimaternales, que posteriormente distinguirán, entre otras cosas, al feminismo de la igualdad del pensamiento de la diferencia sexual (Moncó, o.c.:134).

Lo que sí es relevante tener en cuenta es que escribió sobre la maternidad argumentando sus reflexiones teóricas mediante testimonios de mujeres reales que habían sido madres, a través también de estereotipos literarios, y de referentes simbólicos, para lo cual realizó un asombroso trabajo de campo en el que puso de manifiesto la experiencia subjetiva de las madres. Un trabajo que le permitió poder argumentar su teoría, en la que desmitifica a su vez el idealismo que siempre ha girado en torno al ejercicio de la maternidad. Simone de Beauvoir dio un paso más allá, y se atrevió a acabar con el estereotipo hegemónico de la mujer madre por naturaleza, que además sólo da cabida a construcción identitaria de “la buena madre”²⁴⁶.

“Esta obligación no tiene nada de *natural*: la naturaleza no podría dictar una conducta moral, que implica un compromiso. Engendrar es asumir un compromiso; si la madre luego lo olvida, comete una falta contra su existencia humana, contra una libertad; pero es algo que nadie puede imponer. La relación de los padres con los hijos, como la relación entre esposos, debería ser libremente deseada. Ni si quiera es cierto que el hijo sea para la mujer la mejor forma de realizarse (...) Bajo este seudonaturalismo se oculta una moral social y artificial. Que el hijo sea el fin supremo de la mujer es una afirmación que no tiene más valor que el de un eslogan publicitario. El segundo prejuicio que se deduce de inmediatamente del primero es que el hijo encuentra una felicidad segura entre los brazos maternos. No puede haber madres “desnaturalizadas”, porque el amor materno no tiene nada de natural, pero precisamente por eso existen las malas madres” (Beauvoir, o.c.:678).

255

Tras la necesaria y crítica feroz de nuestra gran maestra, finalmente, resaltaremos que Beauvoir insistió en la idea de elaborar un discurso emancipador que no sólo pudiese quedarse relegado a la teoría. Y para ello exigió que las mujeres que desearan convertirse en madres, primero se realizasen como personas fuera del hogar. Pero también fue consciente de la destacada necesidad de construir una sociedad adecuadamente organizada que, en gran medida, también se hiciese cargo de la criatura, para así poder garantizar el cuidado que toda mujer que ejerce la maternidad

²⁴⁶ En relación a las críticas hacia el instinto maternal, y hacia el modelo de lo que debe ser una “buena madre” es sobre todo interesante la tesis de Elisabeth Badinter (1991) que comentaremos más adelante; quien no deja de inspirarse en los postulados beauvorianos que hablan del amor materno como un sentimiento y una actitud consciente, no como un instinto. Beauvoir, muy claramente, en *El Segundo Sexo* expone que no existe el instinto maternal, puesto que afirma que la actitud de la madre está definida por el conjunto de su situación y por la forma en que la asume.

necesita. Sólo mediante este apoyo social, tal ejercicio no sería totalmente irreconciliable con el trabajo femenino (Beauvoir, o.c.:680). Porque parafraseando a nuestra autora, una mujer encerrada en el hogar no puede fundamentar su existencia (Ídem: 681). De manera que, la clave en su pensamiento, reside en establecer una praxis igualitaria en el reparto de funciones de la crianza que acabe con la carga de responsabilidades que sustenta la figura de la madre. Sólo mediante la existencia de la maternidad, como una opción tomada en libertad, en la que además se cuente con los apoyos sociales pertinentes, será posible trascender la inmanencia, porque si tenemos en cuenta su tesis vital: *on ne nait pas femme, on le devient*, por ende, la maternidad no es una cuestión intrínseca a la identidad femenina. De manera que, no nacemos para convertirnos en madres, deberíamos poder decidir en libertad y conscientemente llegar a serlo.

3.2. Betty Friedan: nombrando el problema

256

Escoger a Betty Friedan como una de las teóricas fundamentales de la segunda mitad del siglo XX, no es casual. Nos encontramos ante un momento clave para el pensamiento feminista. Corría el año 1963 cuando Friedan publicó en Estados Unidos *La mística de la feminidad*, una obra para la que es fundamental entender el contexto histórico en el que se escribe²⁴⁷.

En 1921 nació la autora de *La mística* en una familia judía, quien se formó en la universidad para posteriormente trabajar como articulista *free lance*, y escritora con formación de psicóloga social. Perona comenta cómo Friedan comenzó a escribir en un momento en el que el feminismo en Estados Unidos estaba sufriendo cierto declive tras el auge del movimiento sufragista. Y quizás, y precisamente por ello las mujeres que vivieron el auge del pop y la revolución de los electrodomésticos y de los barrios residenciales, acababan totalmente deprimidas. Nos encontramos ante una obra que

²⁴⁷ La filósofa Ángeles Perona, mediante su participación en el curso de *Historia de la Teoría Feminista* de la Universidad Complutense de Madrid relata el contexto en el que ubicaremos la obra de Friedan como un período marcado por la postguerra que sigue a la Segunda Guerra Mundial. Un momento en el que en Estados Unidos ya había brotado el sufragismo, un movimiento feminista muy fuerte gracias al cual, en 1920 se había conseguido el voto femenino como uno de los objetivos fundamentales de los derechos políticos de la ciudadanía.

contiene una impresionante investigación sobre el contexto sociopolítico y cultural en el que vivieron las mujeres estadounidenses de la época; y que además se ve respaldada por un abundante trabajo descriptivo, que no podemos pasar por alto, ya que, actualmente, sigue siendo un libro muy influyente y vigente para la teoría feminista, y más en concreto para el feminismo liberal (Perona, en Amorós, 1994)²⁴⁸.

Friedan comenzó a desarrollar su investigación en 1957, a través de un artículo un tanto extenso que ninguna revista femenina le quiso publicar. Dicho trabajo fue configurándose a raíz de un largo número de estudios cualitativos sobre la vida de las mujeres norteamericanas de clase media, en el que la propia autora partía de la base de que existía algo que no encajaba en sus vidas. Y que ese “algo” no les hacía realmente felices produciéndoles un malestar al que no lograban nombrar. Literalmente, llegó a denominar esta problemática como un “malestar que no tenía nombre”²⁴⁹. ¿Pero, cómo era posible llegar a esta situación?, ¿Cómo tras largos e intensos años de luchas feministas, de la obtención del sufragio femenino, de la participación de las mujeres en el espacio público durante la Segunda Guerra Mundial, la mistificación de la feminidad se convierte en el centro de la cultura norteamericana? Asistimos, como diría Alicia Puleo (en Amorós, 1995:29-36) a un “patriarcado del consentimiento”²⁵⁰. Y por medio de éste, las mujeres estadounidenses de clase media, quienes más que nunca habían logrado tener presencia política como ciudadanas, que

257

²⁴⁸ La filósofa Ángeles Perona (en Amorós, o.c.: 128) habla del *feminismo liberal* como el feminismo que entiende que la subordinación de las mujeres hunde sus raíces en una serie de restricciones legales que impiden la entrada y el éxito de las mujeres en el espacio público. Betty Friedan a través de sus aportaciones teóricas en relación al *feminismo liberal*, considera que bastaría con llevar a cabo ciertas reformas legales para acabar con la subordinación que viven las mujeres frente a los hombres. Por otra parte, este nuevo *feminismo liberal*, dará lugar a la creación de N.O.W (Organización Nacional de Mujeres), la asociación más poderosa del feminismo de los sesenta, de la que Friedan será su fundadora en 1966 (Perona, en Amorós y de Miguel, 2010:13-34).

²⁴⁹ Reflexión realizada por Amelia Valcárcel en la presentación de la edición de *La mística de la feminidad* publicada en 2009.

²⁵⁰ Ante este punto, sería conveniente aclarar que todo sistema patriarcal se basa en un sistema de elementos simultáneos de coerción y de consentimiento. En las sociedades de mayor violencia represiva existirán altos niveles de aceptación de normas patriarcales por el simple efecto de socialización, es decir, en estas sociedades será favorable un *patriarcado de coerción*, basado en la presión ejercida sobre las mujeres para forzar su voluntad o conducta mediante normas muy rígidas en cuanto a los papeles de mujeres y hombres, desobedecerlas puede acarrear incluso la muerte. Mientras que en las sociedades más desarrolladas, como podrían ser las occidentales y contemporáneas, se aplicaría un *patriarcado del consentimiento*, que incita a los roles sexuales de una forma más “sutil”, por medio de imágenes atractivas y poderosos mitos vehiculados en gran parte por los medios de comunicación. En este tipo de patriarcado, nos encontraremos ante la igualdad formal de mujeres y hombres (Puleo, en Amorós 1995:30-31 y Puleo, 2005:39-42).

habían conseguido acceder a la educación universitaria, y que durante la gran guerra conquistaron su propia emancipación económica por medio la ocupación de puestos de responsabilidad pública y laboral, volvieron a reactivar su vida en la invisibilidad (De Miguel, 2011:22). Estas mujeres sufrieron la restauración hacia un “orden social” previamente establecido, por medio del cual adoptaron el clásico modelo del *ángel del hogar*²⁵¹. Pero no pensemos que tras vindicaciones, logros y conquistas aceptar y consentir de nuevo un rol superado fue tan sencillo. Para ello, el patriarcado con sutileza e ingenio volvía a jugar sus cartas mediante estrategias de *metaestabilidad*, configurándose como un sistema capaz de adaptarse a los distintos momentos históricos, y a cada nueva estructura de organización social, económica y política (Puleo, o.c.:40).

En palabras de Celia Amorós (1992:52), deberíamos entender el patriarcado como un pacto interclasista, y un conjunto *metaestable* de pactos, asimismo *metaestables*, entre los varones, por el cual se constituye el colectivo de éstos como género/sexo y, correlativamente, el de las mujeres.

De este modo, y atendiendo al contexto histórico del que nos habla Betty Friedan en *La mística*, los varones, una vez finalizada la Segunda Guerra Mundial, (y a pesar de haber ganado), regresaban moralmente más derrotados que nunca, débiles, sin fuerzas e inseguros, en contraste con la actitud de las mujeres, quienes durante el período de retaguardia habían saboreado la libertad que emana de la emancipación²⁵². De manera que para poder restablecer dicho “orden simbólico”, y como si de una campaña publicitaria se tratase, se lanzó la idea de que el hogar era el único lugar seguro y estable, de manera que las mujeres tuvieron que ser convencidas, a la par que alienadas a la domesticidad²⁵³. Encargadas para poner en práctica el motor de este

²⁵¹ Como hemos podido observar a través del contexto histórico desarrollado para analizar las relaciones de género en el primer franquismo, la idea del *ángel del hogar*, no es para nada novedosa, surge a raíz de la publicación en 1854-56 del poema de Coventry Patmore, titulado *The Angel in the House*, en el que se da por hecho que la única y posible identidad de las mujeres es aquella que cumple con la maternidad abnegada y entregada a la familia bajo el techo del hogar (Nash, 2012: 40-41).

²⁵² Como hemos visto en el contexto histórico desarrollado en el anterior capítulo, esta tesis ya apareció retomada por Shirley Mangini (2001: 98) gracias a las aportaciones de Sandra Gilbert y Susan Gubar, autoras de *No Man's Land: The Place of the Women Writers in the Twentieth Century* (1988).

²⁵³ En línea con lo hasta ahora expuesto, recurriremos a las polémicas declaraciones suscitadas por Gloria Fortún sobre el icono de “We can do it” (1943), en el que aparece la famosa *Rosie the Riveter*, Rosie la Remachadora. Una

sistema serán las propias revistas femeninas, junto con los anuncios publicitarios, seriales y un largo etcétera, quienes finalmente a través de los mecanismos de control mediáticos demanden el retorno al *ángel del hogar* (Valcárcel, en Friedan, 2009:12). De manera que asistimos a un nuevo estallido social: el boom de la clase media, y con él, a su resultado más atroz, la “feliz ama de casa”. Una figura que hizo palpable, en la mayor parte de los hogares norteamericanos, la necesidad de acabar con el vacío doméstico femenino.

Pero remontémonos décadas atrás, para poder entender esta “nueva” figura. Nos situamos en las últimas décadas del siglo XIX, marcadas por el masivo progreso de la industrialización. Un momento en el que además surgirán una serie de discursos moralistas presentados por varones expertos en el ámbito de la medicina, la psicología o la filosofía; quienes ven clara la necesidad de crear una formación en ciencia doméstica para acabar con las problemáticas que se generan fuera del hogar: prostitución, locura, miseria, mortalidad infantil y competencia laboral entre los sexos, entre otras (Ehrenreich y English, 2010). Para ello, los profesionales de la ciencia doméstica, tuvieron que configurar las labores realizadas en la santidad del hogar como un oficio interesante, y así subir de categoría el trabajo doméstico. Aprovechando la coyuntura del momento, los expertos en higiene encendieron la alarma social que perturbaba a los hogares burgueses, poniéndoles en sobre aviso de la posibilidad de contagiarse de los gérmenes acumulados en los hogares pobres. De manera que, ante esta situación de alarma y de pánico social, el servicio doméstico, (procedente de los estratos sociales más bajos), empezó a considerarse como el transmisor directo de la enfermedad. Médicos y profesionales en ciencia doméstica

259

imagen que ha sido más que expuesta como símbolo de la lucha feminista, y del empoderamiento femenino, y que a miles de mujeres les aportó el referente con el que impulsarse a salir a trabajar a las fábricas estadounidenses durante la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, Fortún, expone que tras la imagen de *Rosie the Riveter*, se encierra un icono que no es tan feminista como parece. En primer lugar, Fortún en su cuenta de Twitter, argumenta que tras este icono se esconde la explotación que vivieron las mujeres durante el conflicto bélico, en el que por realizar el mismo salario de un hombre, cobraban un 50% menos, teniendo además en cuenta que a ese salario, sólo podían aspirar las mujeres blancas, ni mucho menos las mujeres afro-descendientes formarían parte de esta identidad en auge durante la guerra. Por otra parte, la imagen de *Rosie*, no dejó de ser un recurso que reclamaba las estrategias publicitarias del momento. Su finalidad residía en seducir a las mujeres para que mediante su disposición a introducirse en el mercado laboral, permitiesen levantar el país; pero sólo en el momento en que a las élites patriarcales les resultaba favorable, ya que una vez acabada la guerra, la misma imagen de *Rosie*, sería utilizada para convencer a las mujeres de que su misión se encontraba en el retorno al hogar, para así poder dejar que los valerosos guerreros retomasen sus puestos de poder.

Más información en: <http://www.lanacion.com.ar/2057632-la-verdadera-historia-detras-de-rosie-la-remachadora-un-icono-que-no-es-tan-feminista-como-parece>

responsabilizaron a las mujeres, amas de casa, de encargarse de la higiene de los hogares. Para ello, y en una época en la que la mortalidad infantil era muy elevada, las mujeres de la época recibieron formación en ciencia doméstica e higiene, y empezó a considerarse el descuido de la limpieza como el maltrato a los propios hijos, lo cual fomentaba culpabilizar a las mujeres como “malas madres”.

No obstante, influían otra serie de factores y discursos que acabaron convirtiendo a las mujeres en las principales responsables de la gestión del hogar, gracias sin duda, a las técnicas industriales que se aplicaron para conseguir una mayor eficacia doméstica. Ante esta situación, el trabajo en el hogar se hizo mucho más atractivo para las mujeres. El ama de casa ya no sólo se dedicaba a la limpieza, aplicaba los avances tecnológicos y los conocimientos adquiridos a sus tareas, convirtiéndola en toda una profesional de la gestión doméstica. El gobierno de la casa se constituyó como la principal ocupación de pleno derecho de las mujeres, los cuidados del hogar quedaron suplidos, y la cuestión de la identidad femenina, quedaba resuelta por medio de la construcción del ideal burgués de mujer doméstica (Ehrenreich y English, o.c.:217-22).

260

Siguiendo esta línea de los hechos, Friedan a través de *La mística de la feminidad*, decide poner más que nunca en evidencia la situación de sometimiento y dominio que están viviendo las mujeres de su época. Una realidad construida en torno a la herencia de los discursos higienistas, moralistas y de los expertos en ciencia doméstica. Para ello, y como bien ha explicado la filósofa Ángeles Perona (en Amorós y De Miguel, 2010:18), Friedan llevará a cabo todo un estudio psicológico-social sobre la cuestión de la identidad, en el que las mujeres aparecen mitificadas en relación a los esencialismos planteados por la biologización en la que se les enmarca; un proceso por el cual la identidad femenina está definida y narrada exclusivamente a partir de la naturalización del binomio de esposas y madres. No es casual además que las mujeres de las que nos habla Friedan (a pesar de su malestar), aceptasen esta identidad designada. Algo lógico sin embargo, puesto que aquellas que transgredían esta opción, y se dedicaban a sus

carreras profesionales, no serían consideradas como las auténticas mujeres norteamericanas que el sistema del conservador presidente Reagan exigía de ellas²⁵⁴.

Pero no olvidemos que el conflicto inevitablemente surge, y que todo el sensacionalismo proclamado por los medios de comunicación estalla, ¡y de qué manera! Dando la sensación de no venir a cuento, en la posguerra estadounidense brota un malestar represivo entre aquellas *felices amas de casa* que habían sacrificado todas sus aspiraciones para cumplir con el modelo identitario heterodesignado, y que además de saber perfectamente cuál era el germen de su problema, no se veían capaces de nombrarlo.

“Si no me equivoco, el malestar que no tiene nombre que perturba las mentes de tantas mujeres estadounidenses de hoy en día no es una cuestión de pérdida de la feminidad ni de demasiados estudios ni de las exigencias de la vida doméstica. Es mucho más importante de lo que nadie reconoce. Es la clave de esos otros problemas nuevos y viejos que llevan años torturando a las mujeres y a sus maridos e hijos, desconcertando a los médicos y a los responsables del mundo educativo. Bien pudiera ser la clave de nuestro futuro como nación y como cultura. No podemos seguir ignorando esa coz que resuena en el interior de las mujeres y que dice: “Quiero algo más que mi marido, mis hijos y mi hogar” (Friedan, o.c.: 68-69).

261

Tras acudir a esta última cita, podemos observar cómo el malestar del que habla Friedan se refiere claramente a un problema que sí tiene nombre. A pesar de que las mujeres de la posguerra norteamericana no supiesen nombrar la raíz de sus conflictos, y hubiesen acudido a expertos en el campo de la medicina, la psicología o la psiquiatría, nos encontramos ante un problema que alude a la concepción esencialista de la mistificación de la feminidad²⁵⁵. Con esta expresión me refiero al concepto patriarcal que también tratábamos en el epígrafe anterior con Simone de Beauvoir, en

²⁵⁴ Me refiero a Reagan en este caso y no a Lyndon B. Johnson porque las mujeres de las que habla Friedan en su estudio de investigación vivieron bajo el mandato del presidente Reagan, a pesar de que en 1963, año de publicación de *La mística de la feminidad* asumiese el cargo de presidente de los Estados Unidos Lyndon B. Johnson.

²⁵⁵ Friedan en su obra comenta que dicho problema se llegó a manifestar en múltiples patologías psicológicas como pueden ser ansiedad, alcoholismo, depresión, desmedido deseo sexual, neurosis e incluso el suicidio. Expertos en el campo de la medicina, la psicología, la psiquiatría o el psicoanálisis aludieron a que la única explicación del sufrimiento de estas patologías residía en la naturaleza de la condición femenina. Mientras que Friedan defenderá en toda su obra la hipótesis de que todo este tipo de patologías, que además son transversales a todas las mujeres estadounidenses de su época, son la consecuencia del desarrollo inequívoco de una identidad estipulada para las mujeres.

el que se exponía el planteamiento por medio del cual la identidad femenina se construye en base a una naturaleza especial, y consustancial que sólo se puede desarrollar plenamente en “la pasividad sexual, en el sometimiento al varón y en consagrarse amorosamente a la crianza de los hijos” (Perona, en Amorós y De Miguel, o.c.:21).

“Cuando la maternidad, una realización que se ha considerado sagrada desde tiempos inmemoriales, se define como una forma de vida total, ¿deben las mujeres negarse a sí mismas el mundo y el futuro que se abre ante ellas? ¿O ese rechazo del mundo les *obliga* a hacer de la maternidad una forma de vida total?” (Friedan, o.c.:96).

Por medio de esta última cita, de nuevo, observamos cómo Friedan recalca la evidencia de la ideología de la feminidad. La autora denomina “la mística de la feminidad” a un modelo identitario que presupone que las mujeres deben convertirse en sujetos predeterminados por un único sistema que las designa, donde lo femenino se conformaría como la esencia de las mujeres (Perona en Amorós, 1994). Y en este caso en concreto desde *La mística de la feminidad* se insiste en la concepción de la maternidad como un pilar clave y básico en la forma de vida de las mujeres de su tiempo. El modelo hegemónico y dominante que observamos en la obra de Friedan sostiene que el matrimonio junto con la maternidad, se convierte en la única opción identitaria viable e inevitable, que además, no deja opción a la realización autónoma de las mujeres como sujetos de sus propias vidas. El único interés que Friedan ve que existe en la sociedad capitalista de su tiempo es alienar a las mujeres como seres idénticos entre sí. Sólo así se obtiene como resultado el hecho de que las mujeres ignoren la cuestión de su propia identidad (Friedan, o.c.: 109).

Por otra parte, y una vez abordada toda esta disertación sobre los argumentos que construyen la obra de Friedan, sería interesante cuestionarse por qué funcionaba el modelo místico femenino de la postguerra norteamericana del que habla nuestra autora. Para empezar, no podemos pasar por alto un asunto que, quizás en líneas anteriores no hayamos reflexionado; y es la idea de que Betty Friedan aun vinculándose a un feminismo de corte liberal, responsabiliza directamente al

capitalismo -en tanto que sistema de dominación²⁵⁶- como el principal constructor de la mística. Friedan nos habla de que son claramente los intereses económicos del capitalismo los máximos artífices para el éxito de la mística. Y por otra parte, responsabiliza a las propias mujeres alienadas de dicho éxito. Algo lógico si atendemos al pensamiento de Friedan, puesto que aquéllas que optaban estudiar, ilustrarse o ejercer una profesión, se salían del marco y por tanto no eran consideradas auténticas mujeres. Y para confirmarlo, dice así:

“Por qué no se dice nunca que la verdadera función crucial, ¿el papel realmente importante que las mujeres desempeñan como amas de casa es el de *comprar más cosas para la casa*? En todo el discurso de la feminidad y del rol femenino, nos olvidamos que el asunto que de verdad interesa en América es el negocio. Pero perpetuar la condición del ama de casa, el crecimiento de la feminidad, tiene sentido (e interés) si pensamos que las mujeres son las principales clientas de los negocios en Estados Unidos” (idem: 261-262).

Hasta este punto, hemos podido analizar ciertas aportaciones de Friedan que, sin lugar a duda, son relevantes para el estado de la cuestión que se plantea en esta tesis referente al estudio de la/las maternidad(es). En grandes líneas generales y a su vez muy particulares, hemos podido observar cómo la autora de *La mística* lleva a cabo un planteamiento clave sobre la condición de vida de las mujeres de la postguerra americana que, a su vez, supone un estudio de investigación muy necesario para poder abordar desde una perspectiva comparada el contexto psicosocial de las relaciones de género que venimos tratando. Por otra parte, no podemos olvidar las soluciones que Friedan, desde un feminismo de corte liberal plantea ante los diversos problemas que la mistificación de la feminidad genera. Por una parte, y partiendo de la base de las continuas referencias a dicho corte liberal, las propuestas de Friedan estarán marcadas por un fuerte individualismo como clave de la lucha de las mujeres; lo cual, se traduce

263

²⁵⁶ No hemos querido abordar para esta tesis doctoral las posteriores y diversas críticas realizadas hacia *La mística de la feminidad*. Críticas que se pueden consultar en las diferentes aportaciones de Perona anteriormente citadas, las cuales hacen referencia a las confusiones de Friedan con respecto al capitalismo y al patriarcado. Las críticas se presentarán en relación al hecho de que la autora, no aclara que se trata de dos sistemas de dominación que afectan a las mujeres, pero que no son lo mismo, ya que atribuye los efectos que produce el patriarcado al capitalismo. Así mismo, vale la pena cuestionarnos si todas las referencias posteriores hacia el individualismo, tratado como una forma de lucha, no son el resultado de dichas confusiones teóricas entre capitalismo y patriarcado.

en la idea de que la igualdad se puede conseguir por medio de la existencia de una igualdad de oportunidades que, sólo llegaría respaldada por la legislación pertinente, y con la salida de las mujeres del hogar²⁵⁷.

No podemos negar que parte de las reivindicaciones que Friedan planteaba en su contexto, no carecen de sentido y razón, pero a su vez, es claro que todo este tinte liberalista se queda vacío si nos conformamos con creer que el acceso de las mujeres a una educación superior, y al mundo del trabajo asalariado sería suficiente para conseguir la desmitificación de la mística de la feminidad, y que de mano de estos logros vendrían el resto de derechos que generarían la igualdad entre mujeres y hombres. Por suerte o por desgracia, Friedan confiaba demasiado en la idea de que con el feminismo de corte liberal que determinó su contexto, llegarían la protección estatal de libertades civiles y la igualdad de oportunidades. Sin embargo y como estima Ángeles Perona, la consecuencia de dicho acceso al mundo del trabajo asalariado, supondría que el sistema de dominación sexo-género jugase su baza y así las mujeres se sobrecargasen de trabajo, dando a luz a la doble jornada y al opresor mito, conocido por todas como la *superwoman* (en Amorós y de Miguel, o.c.).

264

Con todo, no queremos deslegitimar la tesis de Friedan, que indiscutiblemente puso nombre a ese problema que todas las mujeres conocían y padecían, y ninguna se atrevió a nombrar. No obstante, a día de hoy, sabemos que, para poder desmitificar a la mística femenina, eran necesarios cambios de base que cuestionasen el modelo de sociedad, el mundo laboral, la definición de familia o la educación sexual. Pero para que esos cambios pudiesen ponerse en práctica, y fuesen más allá de la fuerte legislación estatal que tanto caracterizó al clásico feminismo de Betty Friedan, previamente era necesario poner en cuestión al patriarcado como un sistema de organización social. Y es que el problema fundamental fue pensar que mediante la igualdad formal se conseguirían de inmediato cambios que obtuviesen la igualdad real

²⁵⁷ Tengamos en cuenta que en 1966 Friedan fundó una de las organizaciones feministas más fuertes de Estados Unidos: NOW, *National Organization for Woman*. Vinculada al feminismo de corte liberal, caracterizado por definir la situación de desigualdad de las mujeres como un producto que respondía a las brechas del sistema legal. Desde este corte liberal que caracterizó a NOW, se extendió que el problema residía por una parte, como hemos visto, en la exclusión de las mujeres de la esfera pública; y por otra parte, la piedra angular que caracterizaba los objetivos de su lucha, residía en la necesidad de aportar una mayor inclusión de mujeres en el mercado laboral. Acciones, cuanto menos positivas y necesarias para cambiar la situación de desigualdad sufrida por las mujeres, pero que no dejaron de quedarse en meras cuestiones formales (que no reales), características del feminismo institucional.

y la autonomía. Cuestión que a día de hoy está más que demostrada que no necesariamente tiene por qué ser así.

3.3. Radicales, ¿por qué no? Buscando la raíz de la dominación. Kate Millett: “lo personal es político”

Corrían los años sesenta en Estados Unidos, y con ellos el comienzo de toda una década de intensa agitación política que marcará un hito en la historia de la teoría feminista del siglo XX. Por primera vez, la juventud, en sus diversos grupos se levanta desenfrenadamente como un sujeto político que comienza a reaccionar de una forma contestataria y contracultural ante acciones bélicas como la guerra de Vietnam, los formalismos democráticos, o el imperante modelo de vida estadounidense del *American Way of Life* (De Miguel, en Amorós y De Miguel, 2005:21; De Miguel, 2011:24; Posada Kubissa, 2012:89 y Bernárdez, 2015:29). Como colofón a todas estas respuestas y contradicciones de un sistema que se legitimaba en la universalidad de una sarta de principios que no se cumplían, surgieron una serie de movimientos o grupos contraculturales como el *Black Power*. Un movimiento pionero que luchó en un primer momento por el reconocimiento de la raza negra y sus derechos, desembocando finalmente en el origen de la lucha contra el racismo y la visibilización las diferentes identidades norteamericanas, las cuales aparecían marcadas y discriminadas por la existencia de una relación de opresión entre las razas y la política²⁵⁸.

Pues bien, teniendo muy en cuenta las múltiples influencias de las corrientes contestatarias del momento, nos encontramos ante el surgimiento del feminismo radical, desarrollado entre 1967 y 1975 (Bernárdez, o.c:29-32 y De Miguel, 2011:26). Un movimiento pionero y de rica heterogeneidad teórica y práctica, compuesto por

²⁵⁸ Para más información al respecto, una fuente fundamental editada por Mercedes Jabardo es *Feminismos negros. Una antología* (2012).

mujeres jóvenes y solteras. Las radicales entendieron que la lucha de clases no era suficiente para lograr la emancipación de las mujeres. De manera que separaron analíticamente los conceptos de capitalismo y patriarcado, aportando una de las tesis claves para el feminismo de la tercera ola²⁵⁹: y es que la sexualidad se puede llegar a construir no sólo como una categoría social, sino como una categoría también política desde la cual podemos analizar las relaciones de opresión y poder entre hombres y mujeres, y de cómo éstas afectan directamente sobre el cuerpo de las mujeres.

Nos encontramos ante una tesis precursora en el momento, y ante un feminismo que buscará definirse y nombrarse como radical (si tenemos en cuenta la etimología del término), porque busca *la raíz* de la dominación (Firestone, 1976). Estas ideas, además, no aparecen por casualidad, en 1967 ya era claro el tablero en el que se empezaban a mover las feministas radicales; quienes finalmente acabaron cansadas de toparse con la constante y tradicional división sexual del trabajo, y los prejuicios sexistas en las organizaciones políticas en las que militaban²⁶⁰. Ya que, desde los nuevos grupos de izquierdas, los hombres no fueron capaces de tener en cuenta las radicales peticiones que solicitaban las mujeres del momento y la problemática de la cosificación de la sexualidad que más de la mitad de la población sufría en relación al matrimonio, la maternidad, el divorcio, la anticoncepción o el aborto como formas de control y opresión sobre sus propios cuerpos.

²⁵⁹ Como diría Asunción Bernárdez, a partir de este momento, ya no podemos hablar de feminismo, sino de feminismos, por la gran variedad de corrientes que hace que se amplíe el mapa del movimiento feminista en sí (o.c.:27). Si bien es verdad que para muchas autoras el feminismo radical surgido en los años setenta, se correspondería con la “segunda ola del movimiento feminista”, nosotras nos decantaremos más por denominarla “tercera ola” precisamente por partir del reconocimiento del feminismo ilustrado como el origen de las vindicaciones feministas, denominándose feminismo de “primera ola” (Varela, 2005; De Miguel, 2011; De Miguel, en Amorós, 1995 y Molina, en Amorós, 1995).

²⁶⁰ Las organizaciones políticas en las que militaron las pioneras del feminismo radical se comprendían dentro de la Nueva Izquierda y del movimiento en pro de los derechos civiles, englobados bajo el *Movement*, nombre que recibieron las organizaciones: *SNCC* (*Student Non violent Coordinating Comitee*, una agrupación antirracista fundada por negros y blancos en 1960) y *SDS* (*Students for a Democratic Society*, fundada también en 1960 por demócratas, socialdemócratas y anticomunistas que privilegiaban el análisis de la dominación psicológica y cultural sobre el de la explotación económica). La ruptura con estas dos organizaciones se produjo en 1967, momento en el que se celebra la *National Conference for New Politics* sin tener en cuenta las peticiones de las mujeres que participaron en dicha convención. La dirección, en lugar de reconocer que no consideraba esos temas lo suficientemente “revolucionarios” como para debatirlos, se justificó aludiendo a la falta de tiempo durante el congreso. Fue así como las feministas radicales dejaron a un lado estos movimientos emancipatorios mediante el manifiesto titulado *To The Women of the Left*, (Puleo, en Amorós y de Miguel, o.c.: 39-40; y Puleo, en Amorós, 1994: 142-143).

Una vez más nos encontramos frente a la ya clásica decepción sufrida por las mujeres que militan de forma política en los nuevos movimientos sociales, en los que la izquierda siempre aparece destellante mientras niega la reciprocidad a la otra mitad de la población. Como diría en este sentido Amelia Valcárcel, “nos dimos cuenta de que no hacíamos más que decir que sí a los hombres que decían que no” (Valcárcel, 1994).

El feminismo radical pone punto y final a esta convivencia con la izquierda tradicional, puesto que desde dicho tradicionalismo se consideraba que las relaciones de poder únicamente estarían estructuradas en relación a la explotación económica. Se olvidaron todos y cada uno de los motivos que produjeron la escisión de las radicales, ya que ellas consideraban que las relaciones de poder no sólo residían en la gestión del poder económico, entendiéndose como tan el sistema capitalista. Como aclararía Celia Amorós la dominación masculina también entraba en juego, favoreciendo para que ambos opresores fuesen de la mano (en Amorós, 1994:154). Es claro que el capitalismo explotaba a las mujeres basándose en la subordinación familiar impuesta por la supremacía masculina.

267

Ahora bien, será en todo este terreno donde entren también en juego las relaciones sociales “micro”, aquellas que de alguna manera se pasaban por alto, se banalizaban o incluso invisibilizaban, pero de las que toda la sociedad era partícipe directamente. Desde luego, las feministas radicales acabarían poniéndolas en tela de juicio, y con ello me refiero a la problemática de la sexualidad (Puleo, en Amorós y De Miguel, o.c.)²⁶¹. Fue así como las radicales identificaron como centros de la dominación patriarcal esferas de la vida que hasta entonces se habían considerado “privadas”, es

²⁶¹ En este sentido, somos conscientes de que el feminismo radical de los sesenta y setenta supuso un antes y un después en el terreno de la sexualidad. Hasta entonces, la sexualidad había sido definida única y exclusivamente por la mirada del sujeto hegemónico: los varones, quienes a su vez la asimilaron a la reproducción y a la heterosexualidad. Pero, sobre todo, como subrayaría Ana de Miguel, por medio de la configuración de esta sexualidad normativa se habían reproducido las mayores relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres. De este modo, los hombres llegarán a establecer un reparto que garantizaba una esposa para toda la vida, mediante el matrimonio monógamo (para ellas), y otras varias posibilidades repartidas en instituciones como la poligamia, el concubinato y la prostitución, (para ellos). Fue así, cómo a través de este contrato sexual (Pateman, 1995), las mujeres fueron divididas en dos grupos. Por un lado, las destinadas al matrimonio, obligadas a renegar de su sexualidad, y por otro lado, las mujeres “públicas”, destinadas a satisfacer la legítima sexualidad masculina (De Miguel, en Amorós y de Miguel o.c.: 125).

decir, aquellas relaciones de poder que estructuran la familia y la sexualidad (De Miguel, en Amorós, 1995:242).

Teniendo en cuenta el punto de vista tradicionalista por parte de la izquierda, la sexualidad había sido considerada una temática insignificante, e incluso llegó a denominarse “el problema de la mujer”. Un problema que como veíamos en epígrafes anteriores sí tiene nombre, pero que sistemáticamente pasaba a considerarse como algo secundario en la lucha política de prioridades; puesto que lo fundamental sería acabar con el capitalismo para que posteriormente “la condición de la mujer” se solucionase de forma automática.

No conformes, las jóvenes teóricas radicales actuaron ante tal sistema de dominación que afectaba directamente a más de la mitad de la población, y que al mismo tiempo pasaba por alto la cuestión de la sexualidad. De este modo, el patriarcado fue calificado como el problema que sí tiene nombre, y empezó a considerarse como una traba universal, pasando a convertirse en el denominador común de la lucha del feminismo, así como en el eje de dominación que estructura las relaciones de poder entre los géneros/sexos²⁶². A partir de este momento, nos encontraremos ante toda una serie de revelaciones con respecto a la sexualidad y a su frivolidad política, ya que seguramente tuviese algo que ver la manera en la que se construye el deseo y el objeto de dicho deseo (nunca antes tratado como un tema de Estado). Porque quizás la única forma válida de plantearlo, y permítanme el atrevimiento, sería la construida desde la óptica patriarcal, desde la cual no existe cabida, ni mucho menos visibilidad para otro tipo de fórmulas²⁶³.

268

²⁶² Alicia Puleo (en Amorós y De Miguel, o.c.:42) nos habla de cómo todas las feministas radicales del contexto histórico a tratar, tuvieron como punto común en sus reivindicaciones teóricas el concepto de género, y se refirieron a éste como una categoría que distingue los aspectos socio-culturales contruidos, de los biológicos, marco en el que se encontraría el sexo. Pero, además a raíz de la teorización de estos conceptos, y dejando a un lado la herencia de las sufragistas y del clásico feminismo liberal de Betty Friedan, las radicales plantearán la sexualidad como una construcción política que marca las relaciones entre los géneros, y que además nunca fue tenida en cuenta por las políticas de los nuevos movimientos emergentes.

²⁶³ Ante este respecto se plantearán también como otras formas de deseo la bisexualidad o el lesbianismo, donde autoras como Kate Millett consideraron a su vez el amor entre mujeres como una reacción política de liberación ante las fórmulas patriarcales de construir la sexualidad.

De manera que la agenda política de las radicales de finales de los sesenta y de toda la década de los setenta se configuró en relación a la opresión que sufrían las mujeres a través de sus cuerpos. Para ello, desde el movimiento feminista radical, se otorgó una gran importancia a la salud sexual y reproductiva de las mujeres, convirtiéndose estos temas en sus más importantes *campos de batalla*. De igual forma, la reflexión sobre el papel de la maternidad pasará a ser una cuestión de vital importancia debatiéndose qué lugar ocuparía ésta en la sujeción de las mujeres, y la posición que ocupa en la emancipación femenina. Ante este respecto, las feministas radicales se plantearían hasta qué punto se pactaba la opresión de las mujeres en función de sus capacidades reproductivas (Imaz, 2010: 75).

A partir de este contexto tomaremos como referencia teórica del feminismo radical la obra de Kate Millett²⁶⁴, *Sexual Politics*, Política Sexual²⁶⁵, fue su Tesis Doctoral leída en 1969 en la Universidad de Oxford y publicada al año siguiente convirtiéndose no sólo en todo un *best-seller* del momento, sino también, como diría Luisa Posada (o.c.:89-90), en la primera tesis de género que, décadas después sigue siendo uno de los más inspiradores análisis sobre cómo se construyen las relaciones de opresión entre hombres y mujeres. Para ello, Millett tomará los estudios más afamados del

²⁶⁴ Kate Millett perteneció a la NOW (*National Organization for Women*, Organización Nacional de Mujeres), fundada por Betty Friedan en 1966, pero pronto pasaría a formar parte del grupo contracultural denominado *New York Radical Woman* (fundado por Pam Allen y Shulamith Firestone en 1967. Grupo que surgió por la necesidad, por parte de las radicales, de formar un movimiento autónomo, y para ello contó con alrededor de treinta miembros que procedían de la militancia en pro de los derechos civiles, pero finalmente sería deshecho en 1969). Fue un grupo radical, contrario al fascismo, al capitalismo y sobre todo al sistema patriarcal, se centró en el análisis de los aspectos psicológicos y sociológicos del patriarcado junto con el contexto social y las condiciones materiales de la vida de las mujeres (Posada Kubissa, o.c.: 89-90).

²⁶⁵ Para poder entender la “política” a la que hace referencia Millett en *Política Sexual*, Posada Kubissa (ídem: de 91) y Ana de Miguel (en Amorós y De Miguel, o.c.:226) explican que la “política” que desarrolla Millett se refiere al conjunto de estrategias, relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, y que al mismo tiempo están destinados a mantener un sistema de dominación en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo. En esta línea, Kathleen Barry (en Amorós y De Miguel, o.c.:192 y en Amorós, 1994: 295-309) suscribe que el poder patriarcal es el objetivo a derrocar del feminismo radical, y la lucha contra ese poder es, decididamente una lucha política, y añade que fue Kate Millett quién denominó a esa política *política sexual*. Por otra parte, también es interesante tener en cuenta la siguiente apreciación valorada por autoras pertenecientes a la corriente del *pensamiento de la diferencia sexual*, entre quienes podríamos citar a Rivera Garretas, 2006; Vargas, 2016 e Irigaray, 1985. Estas autoras manifiestan que dicho entender de la “política” se legitima y combina –según el contexto histórico y cultural- con la cancelación de la más que imprescindible genealogía femenina. Es decir, afirman que a través de este concepto de *política sexual*, asistimos al mismo tiempo al matricidio en términos tanto simbólicos como materiales. Lo que al mismo tiempo afirma Ana Vargas, que tendrá como consecuencia la hostilidad y rivalidad entre las propias mujeres, siempre útil al sistema patriarcal, de una forma, además, en la que la *política sexual*, se dará a entender como una serie de “relaciones *historiadas*” (2016:38-42).

momento dentro de la izquierda académica norteamericana: el marxismo y el psicoanálisis.

Política Sexual es una tesis que se compone de tres partes: la primer, “Política Sexual”, la segunda “Raíces históricas” donde Millett trata el periodo que se extiende entre 1830-1930 titulado “Revolución Sexual”, y en el que habla del nacimiento de la primera ola del feminismo. Llevará también a cabo en esta parte una revisión sobre la obra de Engels, y finalmente tratará la denominada “Contrarrevolución”, período desarrollado entre 1930-1960, centrando toda su atención en regímenes autoritarios como el nazismo o el stalinismo. Ambos, considerados como la oposición ideológica ante los avances de las luchas feministas, tratando para finalizar en esta segunda parte una crítica hacia el psicoanálisis freudiano (Puleo, en Amorós, o.c.: 49). La tercera y última parte de *Política Sexual*, titulada “Consideraciones literarias”, es en donde por primera vez Millett lanza una fuerte crítica contra la misoginia de obras literarias de autores de gran prestigio como fueron Henry Miller, Norman Mailer, D.H. Lawrence o Jean Genet. Críticas que Millett les plantea como si ella misma se tratase de una compañera que, en condiciones de igualdad, les replica de tú a tú, y sin miramientos, la fuerte virilidad presente en sus lecturas, en las que sin duda, se trata la sexualidad femenina desde la óptica patriarcal que construye a las mujeres como el objeto de deseo.

270

Sin embargo, para el objetivo de esta tesis doctoral, creemos conveniente centrarnos en otros aspectos y partes de *Política Sexual* más en conexión con los argumentos planteados. Incidiremos por ello en la primera y en la segunda parte de la obra, donde Millett presenta un exquisito análisis del patriarcado y de la construcción de las relaciones de opresión de los sexos desde una perspectiva antropológica, económica, histórica, psicológica y sociológica²⁶⁶.

²⁶⁶ Sobre el concepto de *patriarcado*, y siguiendo las acepciones de la Real Academia de la Lengua Española, entendemos que su significado etimológico, procedente del latín tardío *patriarchatus*, se corresponde con el “gobiernos de los padres”. No obstante, un buen ejemplo para profundizar en el asunto, es el último capítulo que de la más famosa obra de Gerda Lerner, *La creación del patriarcado*, y que lleva por título “El origen del patriarcado” (1990, consultado 2017:319-349), en el que se exponen los orígenes de la situación histórica que dio lugar a la desigualdad entre hombres y mujeres. Por otra parte, Alicia Puleo (en Amorós, 1995: 21-22), explicó que, a pesar de haber sido un término creado en el siglo XIX, fueron las feministas radicales de los años setenta quienes por primera vez lo utilizaron en un sentido crítico, y como punto central en su análisis sobre la realidad. De manera que desde el feminismo radical, y desde la obra de Millett en particular, se habló del patriarcado como un sistema

En la primera parte, titulada al igual que la obra “Política Sexual”, Millett expone la teoría de la política sexual por medio de la redefinición y reformulación de determinados conceptos tomados del ámbito científico, la psicología, la sociología o la economía.

De manera que, para comenzar, será interesante que acudiésemos a las definiciones de patriarcado, género y familia, y observemos la resignificación que Millett realiza mediante la perspectiva crítica feminista. En primer lugar y en relación con los aspectos ideológicos, Millett abre el capítulo citando las observaciones de Hannah Arendt en las que asegura que la conformación de todo gobierno sólo es posible si éste se asienta sobre el poder (Millett, 2010:71). Nuestra autora escoge esta cita intencionadamente, y es que es evidente que Millett partirá desde la tesis de que todo poder se adquiere mediante la aceptación de un sistema de valores que, además en este caso no se corresponden con la biología, sino con todo un aprendizaje que responde a los parámetros de la cultura (ídem:74). De este modo, observamos cómo la autora de *Política Sexual* desecha todo tipo esencialismo que defienda el origen del patriarcado en razón de la fuerza física de los varones. Y es por ello que Millett alega que, en medida en que éste se construye como un sistema de poderes políticos jerarquizados, el origen del patriarcado deberá responder a un orden lógico e histórico que atañe a un papel social de superioridad establecido, donde el varón se construirá o determinará como superior a la mujer. Y para argumentar esta idea sobre las hipótesis culturales que sustentan el patriarcado según Millett, será interesante apreciar la siguiente cita:

“La religión patriarcal, la opinión popular y, hasta cierto punto, la ciencia suponen que tales distinciones psicosociales descansan sobre diferencias biológicas observables entre los sexos y mantienen que, al modelar la conducta, la cultura no hace sino colaborar con la naturaleza. Y, sin embargo, ni la diversidad de temperamentos creada por el patriarcado (rasgos “masculinos” y “femeninos” de la personalidad) ni, menos aún, los distintos papeles y posiciones, parecen derivar en absoluto de la naturaleza humana. La fuerte musculatura del

de dominación basado en la implantación de la hegemonía masculina sobre la femenina. A través de este análisis, las radicales, denunciaron la situación de opresión y subordinación que viven las mujeres en relación al papel activo que ejercen sobre ellas los varones. Los principales elementos de opresión llevados a cabo por el patriarcado, y a los que se atacó en primer plano desde el feminismo radical fueron: la sexualidad (en tanto obtención de placer), y la reproducción (producción de hijas/os), aunque también se tendrían en cuenta otros aspectos de dominación patriarcal como el ámbito laboral, o la negación del apoyo masculino.

macho, que constituye un carácter sexual secundario propio de los mamíferos, tiene, bien es verdad, un origen biológico, pero se halla estimulada culturalmente por la educación, la alimentación y el ejercicio. De todos modos, no determina una categoría adecuada sobre la que pudieran basarse las relaciones políticas *en el seno de la civilización*. La supremacía masculina, al igual que los demás credos políticos, no radica en la fuerza física, sino en la aceptación de un sistema de valores cuya índole no es biológica (...) En el momento actual resulta imposible resolver la cuestión de los orígenes históricos del patriarcado (ya derive sobre todo de la fuerza física superior del varón, ya de una revalorización de dicha fuerza, como resultado de un cambio de circunstancias). Sea lo que fuere, tales controversias revisten escaso interés cuando consideramos las realidades concretas del patriarcado contemporáneo y de su política sexual, cimentada, según afirman muchos, sobre la naturaleza misma. Desgraciadamente, las diferencias psicosociales alegadas para justificar la relación política existente hoy en día entre los sexos no constituyen variables tan claras (...), sino que por el contrario, se trata de postulados imprecisos y confusos, enunciados como si fueran dogmas religiosos. Hemos de admitir, en consecuencia, que muchas de las distinciones comúnmente reconocidas entre ambos sexos en lo que atañe al temperamento, al papel social y, en particular, a la posición se asientan sobre una base esencialmente cultural, y no sobre la mera biológica (...) Si bien prevalece el completo desacuerdo acerca de la índole de las diferencias sexuales, los investigadores más sensatos han perdido toda esperanza de formular una ecuación precisa entre el temperamento y la naturaleza biológica (...) No sólo se carece de pruebas suficientes sobre el origen físico de las distinciones sociales que establece actualmente el patriarcado (posición, papel y temperamento), sino que resulta casi imposible valorar las desigualdades existentes por hallarse saturadas de factores culturales. Sean cuales fueren las desigualdades sexuales “reales”, no las conoceremos hasta que ambos sexos sean tratados con paridad, lo cual constituye un objetivo un tanto lejano” (ídem: 73-77).

Habiendo aclarado en esta primera parte de *Política Sexual* el concepto político sobre el origen cultural del patriarcado como una institución política de dominación sexual, Millett más adelante, en la segunda parte de su obra, realizará una crítica exhaustiva hacia los conceptos teóricos que en su día expusieron Engels y Bachofen sobre el origen del patriarcado. Tengamos en cuenta que, para Millett fue curioso estudiar las razones de los dos teóricos, quienes argumentaron que el umbral de dicho sistema político de dominación, estaba estrechamente ligado al abandono de la vida sexual polígama en favor de la monogamia (ídem: 210). Para nuestra autora, y a pesar de estar de acuerdo con las ideas de Engels de que las mujeres representasen la

primera posesión de la historia, estas teorías resultaban escasas e incompletas a la hora de explicar los orígenes del patriarcado. Y es que, semejante cambio no pudo llevarse a cabo sin una profunda transformación social, ideológica y económica. Además de tener en cuenta que, los principales ejes del patriarcado operan en razón a variables muy claras como son el sexo, la edad y el género. Y a su vez, estas variables, aparecen determinadas por el sometimiento de las mujeres a los varones; y por la opresión jerárquica basada en el sometimiento de los jóvenes a los varones mayores que, además, emergería en constante transformación y adaptación a cualquier tipo de sistema económico y político.

Otra de las categorías que Millett redefine en esta primera parte de su obra será la del género. Y es que en 1968 Robert J. Stoller escribe *Sexo y Género*, una obra pionera en su momento que, pone de manifiesto la tesis de que entre el sexo y el género no tiene por qué existir una dependencia ineludible. Así, Millett desde la crítica feminista, retomará la idea de redefinir el concepto de género como una categoría cultural en constante construcción y evolución que, va mucho más allá de las diferencias biológicas entre los sexos. A su vez, añade que tal construcción del género supondrá un aprendizaje surgido desde la infancia. Nos encontramos por tanto ante lucubraciones que se construyen durante un proceso de socialización diferenciada de niños y niñas. Y que, al mismo tiempo, configuran una identidad determinada y esencialistamente intencionada, ya que estas identidades de género se diferencian mediante dos dicotomías estructurales: los rasgos de agresividad masculina que representan el poder opresor y activo, mientras que los femeninos perpetúan la pasividad y la subordinación. Y dice así:

“El desarrollo de la identidad genérica depende, en el transcurso de la infancia, de la suma de todo aquello que los padres, los compañeros y la cultura en general consideran propio de cada género en lo concerniente al temperamento, el carácter, a los intereses, a la posición, a los méritos, a los gestos y a las expresiones (...) Como resultado, queda reforzada la agresividad del varón (...) La cultura fomenta así la creencia de que los indicadores del sexo masculino, es decir, los testículos, el pene y el escroto, son la base de los impulsos agresivos, como ponen de manifiesto ciertos elogios como: “este chico tiene cojones”. Señalemos que la virtud propiamente “femenina” de la pasividad se constituye también mediante el proceso del refuerzo” (idem: 80-81).

Otro de los aspectos que sería interesante destacar en relación a los conceptos de patriarcado y género, (claves en el desarrollo de *Política Sexual*), es el origen de la familia nuclear patriarcal. Detenernos en el significado de la familia, supone profundizar de lleno en el significado de la maternidad y de cómo ésta construye una de las demandas fundamentales del feminismo radical: la reivindicación del protagonismo de las mujeres en la vida sexual.

Para empezar, es importante que exponamos una breve reflexión sobre el concepto de familia que presenta Kate Millett, quien en primer lugar alude a ésta como una institución que se convierte en espejo de la sociedad y lazo de unión con ella (Millett, o.c.:83)²⁶⁷. Con esta afirmación, nuestra autora viene a exponer la hipótesis de que en medida que la familia es una unidad patriarcal dentro del patriarcado, y que a su vez, ésta se establece como un lazo de unión entre el individuo con la sociedad de la que forma parte, la familia podrá incluso suplir a las autoridades políticas que rigen las leyes de determinada sociedad. Por medio de esta reflexión atendemos a una importante cuestión sobre la relevancia política de una institución tan privada como pública. Y es que si el matrimonio, y su consecuente familia, entendida como un producto de determinados pactos político-patriarcales, interfieren sobre el control de los individuos de una sociedad, es claro que ésta responderá ante las intenciones políticas del régimen que gobierne dicha sociedad, y como consecuencia, se convertirá en uno de los pilares básicos de cualquier tipo de gobierno. Así mismo, cabría preguntarse qué papel político ejercen las mujeres dentro de una institución con tan significativo poder político, cultural y social. Es evidente que no merece la pena ilusionarse, ya que nos movemos en el tablero de la sociedad patriarcal, cuyas reglas de juego se basan en la creación de tres entidades diferentes como diría Millett:

²⁶⁷ En este caso entenderemos como institución un organismo público o privado que desempeña una determinada labor cultural, política o social. De manera que a través de este análisis podemos deducir que la familia al igual que el concepto de género o de patriarcado se construye con una determinada intencionalidad y función. Veíamos en el anterior capítulo cómo la familia nuclear patriarcal -en este caso planteada bajo el contexto histórico del "nacionalcatolicismo-, respondía a la perfección a una estructuración del Estado a pequeña escala, en la que se exponen las intencionalidades desde las que construir determinado orden social.

“La familia, la sociedad y el Estado son tres entidades independientes, pero relacionadas entre sí; la importancia que la mujer reviste en ellas decrece según pasa de la primera a la tercera” (Ídem: 83).

A través de estas declaraciones nos enfrentamos ante una afirmación contundente. Y es que el papel social ejercido por las mujeres será sólo relevante y visible en relación a su labor reproductora de la especie; pero por ello no vayamos a pensar que toda autoridad familiar reside en la figura de las mujeres. Para poder ocuparse de esta cuestión con claridad, y basándose en las aportaciones de Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), Millett en la segunda parte de *Política Sexual* hace referencia al origen semántico de la familia patriarcal, advirtiendo como también lo hizo Engels (Engels, 1980) que, el término *familia*, procede de las normas legales del mundo occidental. Originario del latín *fámulo*, la palabra *familia*, viene a significar *esclavo doméstico*, y por tanto la familia, sería “el conjunto de esclavos que pertenecen a un solo hombre”, en este caso el *pater familias*, persona que según la legislación romana era quien ejercía el control de los bienes y de los miembros de la unidad familiar. Mediante tales observaciones asistimos, una vez más, a la negación política de las mujeres dentro de las instituciones. En este caso, la referente a la familia, donde políticamente quien ejerce el poder del control sobre todos los individuos es el ya discutido *pater familias*, quien además se construirá como una autoridad que concuerde con la supremacía del Estado y sus formas de transmitir el poder.

A través de estos análisis ejercidos sobre las grandes instituciones que mueven el motor del sistema patriarcal, Millett reflexionará en su *Política Sexual* sobre el papel de las mujeres en el marco político, y en concreto en el caso que nos toca tratar, sobre la maternidad. Ejercicio generado –tradicionalmente– dentro del marco de la familia, y entendido, como hemos podido apreciar, como un importante objeto de estudio para las feministas radicales por construirse como una de las instituciones clave de la transmisión de los valores patriarcales, que además da cobijo a la maternidad. Ante estos postulados, no es de extrañar que las radicales afirmasen que la maternidad, (durante toda su existencia), había sido utilizada como una estrategia de subordinación

y opresión sobre las mujeres. Kate Millett hereda el lema precursor de Beauvoir, vive un contexto totalmente contracultural que lucha por la libertad de las mujeres en el que es de vital importancia la cuestión de la vida sexual y de la reproducción; dos *campos de batalla* que tocan de lleno en la maternidad. Y atendiendo a estos conceptos, como diría Kathleen Barry (en Amorós y De Miguel, o.c.: 198) la sexualidad y la reproducción de las mujeres se construyen social y políticamente como inferiores; y además esta situación se basa en una condición previa de explotación que tiene lugar sobre, en, y a través de los cuerpos de las mujeres. Millett a través de su análisis teórico sobre las relaciones de poder y dominación, pone en tela de juicio la explotación y opresión sobre los cuerpos de las mujeres, y además lo traslada a las reivindicaciones políticas del momento²⁶⁸.

A través de toda la obra de Millett y de una forma transversal en cada una de sus partes y capítulos, observamos la más que clara intención de su política de romper con el tabú de que el sexo sólo es lícito dentro del matrimonio y con el fin de la reproducción. Para ello, pone ejemplos clarificadores como la menstruación, la virginidad o la impureza que se atribuye a las funciones sexuales femeninas, que desgraciadamente muestran cómo la sexualidad vivida y experimentada por las mujeres ha sido siempre una cuestión invisibilizada, y fuera de los márgenes políticos. Hecho que acaba traduciéndose en la negación del sujeto sexual femenino. Como consecuencia, Millett observa que esta negación conlleva a la limitación de las capacidades sexuales a las meramente reproductivas, terreno en el que las mujeres (para entrar a formar parte del concepto de política patriarcal), previamente han de convertirse en esposas, ese tan necesario ypreciado eslabón sobre el que se fundamentarán los poderes del *pater familias*. Pero además, en *Política Sexual* encontramos un claro referente teórico que pone en evidencia un estudio sobre la sexualidad de las mujeres. Y de cómo está relacionada con la subjetividad y las

²⁶⁸ En los años 70 el cuerpo salía cada vez más a la luz convirtiéndose en el terreno de dominación más sugerente desde el que ejercer opresión sobre las mujeres. Abundaban revistas del estilo *Playboy* y *Penthouse* en las que aparecían noticias del momento y artículos de investigación mezclados con mujeres desnudas. Proliferaba la industria de la pornografía como todo un símbolo del progreso y de la modernidad de la que presumía la *American Way of Life*. Pero como podíamos esperarnos las feministas radicales del momento respondieron ante tal cosificación, activistas vestidas de negro quemaron revistas porno en medio de gigantes hogueras, denunciaron el concurso de Miss América poniendo en su lugar a una oveja desfilando en la pasarela, mientras que en el plano teórico surgen escritos como la ya tratada *Política Sexual*, o *La Dialéctica del Sexo* de Shulamith Firestone (De Miguel, o.c.).

construcciones histórico-culturales que la rodean. Una muestra de ello es la reseña que presenta Millett en relación a la supuesta frigidez de las mujeres, quienes se conforman como seres carentes de una vida sexual ligada al placer, convirtiéndose en seres al servicio de un proceso reproductivo:

“La sexualidad ha llegado a imponerse a la hembra humana como un castigo, en un contexto que la limitaba a las labores domésticas y serviles y, salvo en raras excepciones, no la predisponía a sentir ningún placer, orientándola tan sólo hacia la maternidad” (Millett, o.c.:223).

Estas reflexiones críticas de Kate Millett respaldaban la idea de que la maternidad había sido un firme obstáculo para el crecimiento autónomo de las mujeres, ya que les había relegado a una vida privada totalmente insatisfecha. Como consecuencia, teóricas del feminismo radical como Jo Freeman, Eva Figs, Shulamith Firestone y la propia Kate Millett entre otras, apostarán por otro tipo de política sexual que abogase por la reivindicación de una educación sexual que facilitase el conocimiento del uso de los métodos anticonceptivos. Métodos que permitirían obrar con libertad y autogestión sexual a las mujeres, ya que romperían con el rol identitario de que la sexualidad femenina sólo podría devenir en relación a la reproducción y a una maternidad cómplice con la política sexual imperante.

Así mismo Millett apuesta por la toma de control y autonomía del mayor campo de batalla del feminismo radical de los años setenta: el cuerpo de las mujeres. Es necesario que reflexionemos sobre este aspecto, ya que según muestra nuestra autora en *Política Sexual*, durante milenios las mujeres, a través del aprendizaje de una serie de comportamientos sometidos al control biológico de sus cuerpos, habían interiorizado todo tipo de valores patriarcales que las hacían culpables de sentirse seres capacitados para vivir y sentir su propia sexualidad (Suárez Suárez, o.c.:161).

Abordar por completo *Política Sexual* supondría un trabajo de análisis demasiado extenso para el objetivo a tratar en esta tesis doctoral. Lo que sí me gustaría antes de concluir con este capítulo sería llevar a cabo una breve reflexión sobre el significado del leit motiv de mayor éxito del feminismo radical: *lo personal es político*, y de cómo éste es aplicable a la visión que Millett expuso a cerca de la opresión y subordinación

que las mujeres sufrían a la hora de convertirse en madres. En primer lugar, deberíamos plantearnos el significado sobre el concepto de “lo personal” en Millett como una categoría que hace referencia a lo propio de cada persona, o incluso lo que concierne a la vida privada. Mientras que “lo político” será la cualidad que refiere el espacio propio de la comunidad, o lo que concierne a la vida común (Parrondo Coppel, 2009: 106; Murillo, 1996 y Puleo, en Amorós, 1995:24).

Una vez definidos estos conceptos, podemos aplicarlos a la concepción que Millett lleva a cabo en su manera de concebir la política sexual, como una política de dominación presente en los actos aparentemente más personales. Y ante este punto, pasaría a ser clave su relación con la maternidad, ya que algo tan personal como la decisión de convertirse en madre, pasaba a estar politizado. Es decir, histórica y políticamente se han pasado por alto las micro estructuras que conforman el poder porque no entran a formar parte de la tradicional definición de la política. Millett intenta exponer que este tipo de micro estructuras personales también configuran la construcción de la política, y por ende, de las relaciones de subordinación y dominación entre los sexos. No obstante, como prueba de ello, y llevándolo a un caso concreto como es la maternidad, considerándose ésta como un ejercicio muy personal que afecta en primera persona al cuerpo de las mujeres, la maternidad siempre ha sido una cuestión política, plagada a su vez de opiniones, discursos, intereses y objetivos políticos, que la convierten en una práctica tan personal como política²⁶⁹.

Sin embargo, no es de extrañar que hegemonícamente la maternidad siempre se haya construido como un ejercicio que no cuenta con las mujeres como sujetos de su propio discurso y de su propia elección. Que algo así ocurriera, más bien era algo que podíamos esperar; y es que, en ocasiones la sutileza del patriarcado fomenta el aprendizaje y la digestión de una serie de valores que ligados siempre al respaldo de los factores biológicos se construyen como hegemonícos y válidos. De este modo todo aquello que se considera como “lo personal” es a su vez un objeto de poder, o claramente un objeto de represión. Y en este caso y desde un engranaje radical, la

²⁶⁹ Si atendemos directamente a una de las acepciones que se le otorga al término *política*, según la RAE, es la de “actividad del ciudadano/a cuando interviene en los asuntos públicos con su opinión, su voto, o de cualquier otro modo”.

maternidad es entendida como una actividad personal que, desde el poder, y como consecuencia desde la política, logra construirse como una institución de opresión directa sobre el cuerpo de las mujeres.

El lema que Millett propuso abriendo la década de los setenta, no deja de ser la apuesta por una toma de conciencia que nos lleve desde la revolución sexual a la revolución cultural, ya que reestructurará los términos teóricos y prácticos en los que se construye la política. Y para ello nuestra autora concluye su obra mediante las siguientes declaraciones:

“No hay que olvidar, en efecto, que modificar cualitativamente el modo de vida equivale a transformar la personalidad, lo cual supone una liberación de la humanidad respecto de la tiranía ejercida por las castas económicas, raciales y sexuales, y por adecuación a los estereotipos de naturaleza sexual” (Millett, o.c.:609).

3.4. Shulamith Firestone y la abolición del componente biológico

279

Junto a Kate Millett, una de las autoras más interesantes por sus aportaciones al feminismo radical será Shulamith Firestone, quien a sus veintiséis años empieza a teorizar tras la decepción sufrida al vincularse a los nuevos movimientos contestatarios de finales de los sesenta²⁷⁰.

Para poder entender el feminismo radical de Firestone será necesario llevar a cabo una breve reseña que explique la base teórica que nuestra autora utiliza como referente en su obra publicada en 1970: *The Dialectic of Sex, La Dialéctica del Sexo*. Una obra que Shulamith Firestone dedica a Simone de Beauvoir.

²⁷⁰ Como hemos desarrollado en líneas anteriores, Firestone en 1967 fundó junto a Pam Allen el grupo *New York Radical Women*, que se disuelve en 1969 debido a al agotamiento sufrido tras las críticas de las mujeres de la Nueva Izquierda por la idea de que su funcionamiento no estaba bien estructurado. Una vez disuelto, serán Anne Koedt y Shulamith Firestone quienes fundan la *New York Radical Feminist* como *organización* de masas, con un manifiesto escrito por Koedt, y titulado *Políticas del Ego*, dese el cual se partía de la base de que la supremacía masculina se fundamentaba en un primer lugar en la satisfacción psicológica del ego, y en un segundo plano, y como consecuencia de ello en las relaciones económicas. Acusadas de elitismo, en 1970 acaban disolviendo el grupo. Algunas de sus miembros derivarán hacia el feminismo cultural, mientras que otras ingresan en la NOW tan criticada por Firestone (Amorós, en Amorós y De Miguel, o.c.:74).

Nuestra autora, escribe su *dialéctica* basándose en conceptos que toman herramientas de la tradición marxista de la Escuela de Frankfurt, de la Teoría Crítica de la Sociedad y de Freud. Conceptos que en origen aparecerán descritos por Marx en *El Capital*, y por Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Sin embargo, Firestone llega a la conclusión de que ambos autores plantean una revisión muy pobre sobre el origen de la opresión de las mujeres. En este sentido, critica que determinen que el único origen de la opresión sufrida por las mujeres resida en la lucha de clases. Firestone expone que, Marx y Engels en su momento, estaban convencidos de que la única responsabilidad de que se produjese una división sexual del trabajo radicaba en los conflictos económicos y desigualdades que éstos provocaban en las diferentes clases sociales. Crítica que a su vez ataca que, precisamente tan relevantes autores se hubiesen olvidado de tener en cuenta otras realidades que subyacen bajo la lucha de clases, como por ejemplo era el caso de la realidad psico-sexual (Firestone, o.c.:15).

No conforme con la dialéctica de las clases, Firestone en su obra planteará una alternativa que propone redefinir el materialismo histórico tratado por Marx y Engels. Teoría que considera que “la humanidad sólo se plantea los problemas que puede resolver” (Amorós, en Amorós y De Miguel, o.c.:76), y que los hombres y las mujeres son simplemente entidades económicas. Para ello, nuestra autora supondrá fundamental que el materialismo histórico asuma la dialéctica del sexo:

“El materialismo histórico es aquella concepción del curso histórico que busca la causa última y la gran fuerza motriz de todos los acontecimientos en la dialéctica del sexo: en la división de la sociedad en dos clases biológicas diferenciadas con fines reproductivos y en los conflictos de dichas clases entre sí; en las variaciones habidas en los sistemas de matrimonio, reproducción y educación de los hijos creadas por dichos conflictos; en el desarrollo combinado de otras clases físicamente diferenciadas; y en la prístina división del trabajo basada en el sexo y que evolucionó hacia un sistema de clases” (Firestone, o.c.:22).

A través de este razonamiento, Firestone centrará la sexualidad, y con ello la reproducción, como el problema clave del feminismo radical. Contrariedad que sólo podrá resolverse mediante la aplicación de las condiciones técnicas y tecnológicas

necesarias que acaben con la opresión establecida entre los sexos. Por lo tanto, la idea que plantea Firestone de asumir la dialéctica del sexo, se refería a la necesidad de tener en cuenta la organización sexual y reproductiva. Desde un punto de vista teórico-práctico en el que fuese analizada como la problemática fundamental de la agenda política de las feministas radicales. Proponiendo a su vez, razonarla como una categoría desde la que poder explicar el origen de la opresión entre los sexos. Opresión que, Firestone consideraba cuanto menos como el factor clave de la formación de las superestructuras políticas y sociales.

Ahora bien, no era de extrañar que para Firestone la raíz de toda dominación sobre las mujeres residiese en la diferenciación sexual biológica. Y más en concreto, en la maternidad, entendida como la responsable principal de las desigualdades que formulan la opresión de lo que la autora entiende como “clases sexuales”²⁷¹.

(...) “Fue la biología reproductiva de la mujer la razón de su opresión original e ininterrumpida después (...) A lo largo de todo el proceso histórico – en todos sus estadios y culturas- las mujeres se han visto oprimidas por causa de sus funciones biológicas” (idem: 95).

281

Para el estudio propuesto en esta tesis doctoral, y en relación a *La Dialéctica del sexo*, es sobre todo interesante profundizar en uno de los grandes argumentos de opresión que recae directamente sobre las mujeres: la familia biológica²⁷². Ya que estructurada desde un prisma patriarcal, y a partir del análisis de ésta, la autora formulará todo un estudio que ratifique la raíz del problema en cuanto a la construcción de las “clases sexuales”. En este sentido, para Firestone la organización de mayor poder del sistema patriarcal estará constituida por la familia biológica o

²⁷¹ A través del concepto de “clases sexuales”, Firestone entiende que existen dos tipos de clases sexuales, la masculina (privilegiada y opresora), y la femenina (carente de privilegios y oprimida). En cuanto a la opresión de la clase sexual femenina, afirma que, la mayor tiranía de las mujeres, reside en la maternidad, tanto en la biología reproductiva presente en el proceso, como en su ejercicio cultural, puesto que, manifiesta una situación tanto de desventaja física como social y psicológica con respecto a la clase sexual de los varones (privilegiada y opresora).

²⁷² Somos conscientes de que hablar exclusivamente de la familia patriarcal como una cuestión meramente biológica resulta bastante reduccionista. La familia, debemos entenderla además como una construcción cultural marcada por multitud de dimensiones, es nuclear, extensa, troncal... Y no por ello, la única familia patriarcal es la biológica. Es decir, hartos sabidos que no sólo los lazos consanguíneos o una estructura nuclear sustentan el *modus operandi* de la familia patriarcal.

familia nuclear patriarcal, sujeta sin dudarlo a un proceso histórico y evolutivo en constante modificación, entendiendo como tal:

(...) “El último eslabón de una larga cadena de organizaciones sociales “primarias”, todas las cuales definían a la mujer como especie distinta debido a su capacidad engendradora” (ídem: 97).

Tras atender a estos conceptos, Firestone entenderá la familia como una unidad conformada por un matrimonio monógamo y heterosexual, junto con los siguientes protagonistas: el padre, la madre y los hijos, miembros inmutables y totalmente necesarios en el orden de la familia²⁷³. Es interesante cuanto menos estudiar a partir de la tesis de Firestone cómo cada miembro de la familia, y en relación a su “clase sexual”, aparecerá sometido a una serie de funciones o roles establecidos que, como podríamos pronosticar desfavorecen innegablemente a las mujeres.

Así, observamos cómo a la par se van construyendo una serie de jerarquías condicionantes: el padre será quien aportará el sustento económico a la familia, y quién a su vez marque una serie de relaciones de dependencia jerarquizadas con el resto de miembros. En consecuencia, entrará a formar parte inmediatamente después la madre, quién ha accedido a establecer un pacto implícito mediante el matrimonio, por medio del cual ella es mantenida a cambio de otorgar una relación sexo-afectiva, que se encargue del cuidado del hogar, y de perpetuar la reproducción en línea sucesoria del esposo. Pero, no sin antes olvidar un factor clave en la adjudicación de tal rol. Es decir, Firestone alega que a pesar de que cualquier mujer haya recibido una educación diferente o equivalente a la de los hombres, pocas veces se llega a estar en igualdad de condiciones económicas en el mercado laboral. Y con ello, vuelve a referirse a la maternidad como el principal factor que impide el logro de la emancipación y autonomía femenina. No olvidemos que Firestone, trata la maternidad

²⁷³ Por otra parte, Firestone hace referencia al igual que Millett en *Política Sexual* al origen semántico del término familia. Procedente del latín, el término fue utilizado por los romanos, a fin de designar una unidad social cuyo jefe gobernaba sobre la mujer, los hijos y los esclavos, poseyendo además derechos sobre la vida y muerte de todos ellos. *Famulus* en latín significaría esclavo doméstico, mientras que *familia*, denotaría el conjunto de esclavos pertenecientes a un hombre (ídem: 96).

como la mayor de las tiranías que sufren las mujeres, y como un grave condicionante que determina la condición de la “clase sexual” femenina.

Tras seguir esta línea argumentativa, es de esperar que los últimos protagonistas en cuestión, las y los hijos e hijas, (acogiéndose a una política patriarcal), legalmente se conviertan en “propiedad del padre”, cuyo deber es alimentarlos y educarlos. Además de, como expone Firestone “moldearlos” a fin de que puedan ocupar su puesto en la sociedad en la que viven²⁷⁴.

De acuerdo con ella, veremos cómo a cambio de establecer una relación jerárquica entre el padre y las/os hijos/as, el poder del padre y su dominación sólo se verá legitimado por la herencia. Demostrando a partir de este concepto los valores de honra que el cuerpo de las mujeres simbólicamente representa, y llegando incluso a asimilar la inmortalidad a la transcendencia masculina que, sólo puede llegar a ser entendida mediante la transmisión de la propiedad (ídem: 65).

No cabe olvidar que, desde la teoría expuesta en *La Dialéctica del Sexo*, estos rasgos o conceptos sobre la familia nuclear patriarcal que condicionan la presencia política de las mujeres en la sociedad, responden directamente a las capacidades reproductivas de sus cuerpos, y para entenderlo mejor no hay nada como acudir a las aportaciones de la autora en cuestión:

“La diferenciación reproductiva natural entre los sexos condujo directamente a la primera división laboral en los orígenes de las clases, así como a la aparición del paradigma de casta (discriminación basada en las características biológicas)” (ídem.:18)²⁷⁵.

Ahora bien, de forma intrínseca y a partir de las anteriores observaciones, hemos apreciado que será la familia biológica la raíz que construya las distribuciones desigualitarias del poder. Sin embargo, Firestone simplifica su tesis argumentando que

²⁷⁴ Firestone expone las jerarquías de la familia nuclear patriarcal como si se tratase de un triángulo de poderes extrapolado, (a mi entender), de las explicaciones históricas sobre la concepción de las esferas sociales creadas desde el antiguo régimen.

²⁷⁵ Para razonar el concepto de “casta” en Firestone es necesario que entendamos que por “casta” se refiere a la discriminación que se efectúa en relación a las características biológicas, donde la mujer en este caso sería la casta más baja.

las diferencias reproductivas de los sexos serán las únicas responsables del resto de desigualdades (Amorós, en Amorós y De Miguel, o.c.:82). De manera que, a partir de esta conclusión en la que basa su teoría, y teniendo en cuenta la aclaración que toma como referente de Simone de Beauvoir en la que afirma que “la humanidad no es una especie animal, es una realidad histórica (...) que se enfrenta a la naturaleza (...) y asume su control en beneficio propio”, Firestone observa que “lo natural” no es necesariamente lo “humano”, porque podemos sobreentender que la humanidad, mediante la cultura, ha empezado a desbordar a la naturaleza (Firestone, o.c.: 19).

Con que, tras estos planteamientos, y atendiendo siempre a la biología como la causa principal de la opresión, Firestone llevará a cabo una propuesta muy radical, sin lugar a duda. Al igual que el materialismo histórico entendía que la lucha de clases era el motor histórico de toda sociedad, cuyo método más eficaz para acabar con la eliminación de las clases económicas era tomar el control de los medios de producción. En este caso, con la opresión sufrida por las mujeres, sucedería lo mismo; es así como la autora, extrapolará la idea de lucha de clases por la de una revolución feminista y radical, que además, vea en la reproducción biológica la raíz de su opresión. Y para poder llegar a tal propósito, plantea tomar el control de la reproducción repensando y estudiando la utilización de las nuevas técnicas y tecnologías relacionadas con el control de la fertilidad. En primer lugar, y para que esta revolución pudiese convertirse en un hecho tangible, y no utópico, Firestone plantearía eliminar las “clases sexuales”. Propósito que, sólo podría conseguirse mediante una revolución llevada a cabo por las mujeres, donde el *modus operandi* se circunscribiese en la toma del control de sus propios cuerpos. De modo que, el objetivo de la revolución feminista y radical que propone, es acabar con la tiranía de las “clases sexuales”, las cuales habían sido confabuladas mediante las diferencias genitales entre los sexos. Sin tener en cuenta que la solución más eficaz para acabar con la opresión ejercida por la biología sería la neutralización de dichas capacidades sexuales. Parafraseando a Amorós, supondría el final de todo sistema género/sexo:

“El objetivo final de la revolución feminista no debe limitarse (a diferencia de los primeros movimientos feministas) a la eliminación de los privilegios masculinos, sino que debe alcanzar a

la distinción misma de sexo; las diferencias genitales entre los seres humanos deberían pasar a ser culturalmente neutras. Una vuelta a la *pansexualidad* sin trabas” (Firestone, o.c.: 20).

Finalmente, y teniendo en cuenta que hasta el momento la reproducción de la especie se había llevado a cabo por uno de los dos sexos en beneficio de ambos, Firestone propondrá como modo de llevar a la práctica la revolución feminista radical, la sustitución de la reproducción biológica por la reproducción artificial. O por lo menos saber que disponemos de esta alternativa, entendiendo que sólo así se podría eliminar la división sexual del trabajo. De este modo, deducía que las criaturas nacerían -para ambos sexos/géneros- en igualdad. Y que a su vez dejarían de existir de forma tan significativa ciertos comportamientos que respaldan no sólo la división sexual del trabajo, sino también la supuesta dependencia biológica generada entre madre/hija/o. Como colofón, argumenta que el triunfo de la revolución feminista radical, solo podrá llevarse a cabo de la mano de la evolución de la ciencia. Entiendo que, ésta última debería aprovecharse como un factor de aceleración en la reacción feminista. En la que se planteaba que tal avance científico, (referido a la reproducción artificial), supondría el fin de las tiranías de la familia biológica y por ende el final de la “psicología del poder”²⁷⁶ que llevaba a la división sexual del trabajo.

285

En la línea de los planteamientos de Firestone, sería oportuno llevar a cabo una breve reflexión de la tesis que explica la reproducción artificial como la solución a la opresión ejercida a través de la dialéctica de los sexos, y como consecuencia al sistema de dominación desplegado por la “psicología del poder” a través de la familia. Con ello me refiero al acogimiento de la *Cybernation* (ídem: 250 y ss.) o adopción de cierta

²⁷⁶ Firestone acuñó el término de “psicología del poder” para referirnos a los mecanismos jerárquicos que se emplean a la hora de relacionar los seres humanos. Mecanismos configurados en torno a la división reproductiva, desde la que se acabó llevando a cabo la primera división laboral, que tendrá como consecuencia el paradigma de la discriminación por características biológicas, y consigo la aparición de las “clases sexuales”. Es por tanto que, la “psicología del poder”, determina todas aquellas relaciones desiguales, consecuencia de las instituciones culturales que refuerzan la biología. Ahora bien, Firestone sostiene que, para acabar con los mecanismos opresores que sustentan la “psicología del poder”, cuya base se encuentra en la estructura familiar, debemos tomar el progreso científico como un aliado para la revolución feminista. Entendiéndose que las mujeres sean las protagonistas de la revolución confiscándole al patriarcado el control de los medios de reproducción, es decir, sus propios cuerpos, por medio de la implantación de la reproducción artificial. Solución que no daría lugar a la “psicología de poder” que, por ejemplo se establece en la relación que existe entre madre (biológica) e hija/o. De este modo la “psicología del poder”, y todas las instituciones culturales que, reforzadas por la biología la legitimen, acabarían por abolirse.

maquinaria compleja que facilite o bien resuelva ciertas problemáticas de la vida de los seres humanos. Pero en la práctica su propuesta utópica del socialismo cibernético (Suárez Suárez, o.c.) se resumía en concreto a solucionar los múltiples problemas que sufrían las mujeres para conseguir la emancipación económica que les sometía a una situación de desigualdad frente a los varones.

Firestone admite que, un problema así, no es sólo un problema sujeto a las condiciones biológicas de los sexos, sino también un problema político en el que se subscriben determinadas relaciones de poder. Sin embargo, y ante tales planteamientos ligados siempre al contexto de los setenta, propondrá que las mujeres mediante la organización de una revuelta en la que logren acceder al control de los medios de reproducción, abran la puerta hacia la posibilidad de utilizar las nuevas tecnologías aplicadas al ámbito reproductivo. El objetivo de tal planteamiento proporcionará que las mujeres puedan librarse de la tiranía de la servidumbre reproductiva que constituía la familia, y por ende su intrínseca “psicología del poder”, la dialéctica de los sexos y en consecuencia, alcanzar la tan aspirada emancipación económica.

286

En este sentido, Firestone propondrá la creación de una organización social que no relegue exclusivamente a las mujeres a este tipo de actividades, que durante siglos habían estado ligadas “naturalmente” por el discurso hegemónico a las capacidades reproductivas de su sexo. De este modo, quedaría abolida la crianza individualizada que es ejercitada por la madre para dar lugar a una crianza colectivizada. Una solución que aportaría nuevas formas humanas de relacionarse, mucho más flexibles, y en las que no entrasen a formar parte mecanismos de opresión jerárquica vinculados a la “psicología del poder”. Y para ello, la solución total vendría de la mano de la implantación de la reproducción artificial, dejando la reproducción biológica de forma optativa.

Al hilo de tales argumentos, nuestra autora admite cierto inconveniente, y es que la tecnología y la ciencia parecían no estar del lado de la teoría feminista, y mucho menos de sus radicales aportaciones. Ya que de acuerdo con la línea teórica de Firestone, si la revolución feminista radical no abole la familia nuclear patriarcal, y las

mujeres no dejan de ser su estamento más esclavo en el sostenimiento de la especie, no podemos dejar de plantearnos la siguiente cuestión e inconveniente: y es que ¿hasta qué punto las nuevas tecnologías reproductivas se configurarán como un aparato de represión que aumente y perpetúe el poder establecido? (Firestone, o.c.: 251)²⁷⁷.

Hemos atendido a una obra clave para la teoría feminista que además, desde mi punto de vista, y junto con *Política Sexual* asentó las bases conceptuales del feminismo contemporáneo. En mi opinión, *La Dialéctica del sexo* fue una obra totalmente rompedora y muy consecuente con el hilo radical llevado a cabo hasta el momento, porque Firestone propone abolir la maternidad (Imaz, o.c. 81), pero además pronostica un planteamiento sobre la utilización de las nuevas tecnologías que enlazará con las líneas de investigación de Donna Haraway (1995), y su *Manifiesto Cyborg* publicado en 1984 (Amorós, en Amorós y De Miguel, o.c.: 85).

No obstante, creo conveniente dedicar unas líneas a las posibles críticas que en su día realizó Celia Amorós (2005 y 1994) hacia la obra de Firestone. En mi opinión, y antes de entrar en los puntos que la propia Amorós expone como crítica, resulta bastante interesante y didáctica la asimilación teórico-feminista que la autora realiza en relación a la extrapolación de conceptos como el materialismo histórico. Utilizado probablemente como toda una declaración de intenciones que, no deja de abrir una hipótesis de la que surgirán cuestionamientos como el origen del patriarcado y del sistema de clases. La problemática ante este punto reside en la idea de Firestone de reducir el origen de las clases en las denominadas “castas” de las que hablábamos en líneas anteriores, que hacen referencia a la raíz de la opresión: la discriminación por caracteres biológicos.

Por otra parte, Firestone pretendía construir un feminismo científico que fuese aplicable en la praxis. Pero realmente se aventuró y construyó un feminismo muy radical (en el sentido transgresor del término), y muy utópico en el sentido de que simplificó toda la problemática sufrida entre las desigualdades de los géneros/sexos

²⁷⁷ Sin duda alguna, Firestone parecía adelantarse a los hechos que condicionan el panorama actual sobre las NTR, y sobre los efectos que éstas están empezando a implementar en el cuerpo de las mujeres. Pensemos por ejemplo en los vientres de alquiler.

culpabilizando en un primer orden a la biología. De manera que aboliendo la maternidad como una servidumbre sufrida con un carácter universal por todas las mujeres dedicadas a la crianza individualiza, y llegando la *pansexualidad* o neutralización de los sexos, la sociedad podría alcanzar la libertad (ídem: 103).

Sin embargo, Firestone fue consciente de que, ante estos planteamientos, existía todo un complejo compendio construido por la cultura al que ella misma denominó “psicología del poder”. Un referente claro a la idea de que los hombres, aparte de ventajas económicas y políticas, obtenían una importante satisfacción para su ego oprimiendo a las mujeres (De Miguel, o.c.: 24). Según Firestone, esta categoría sólo se podría solucionar mediante la eliminación de las clases sexuales por medio de la apropiación de las mujeres de los recursos tecnológicos. En este caso la contradicción es paradigmática y salta a la luz, porque precisamente la propia Firestone reconoce que el control de las nuevas tecnologías reproductivas reside en manos de los hombres, y que a su vez, dicho control es parte de la construcción del principio masculino. Si al menos optase por plantear una serie de herramientas para conseguir tomar el control de la reproducción artificial, precisaría de sentido su aportación teórica (Amorós, en Amorós y De Miguel, 2005:104).

288

Empero, y a pesar de las críticas llevadas a cabo ante el feminismo utópico que acabó construyendo Firestone, me gustaría resaltar la importancia de las aportaciones del feminismo radical. Sin duda, como comentaba anteriormente, Firestone fue referente de todo el feminismo contemporáneo y actual que articuló los conceptos de patriarcado y género y que, junto al hilo de este gran discurso, puso todo su énfasis en la opresión que vivían las mujeres a través de sus cuerpos, de una forma personal y política. Pensemos que el feminismo radical supuso el comienzo de una apertura no sólo en relación a la teoría feminista, sino también el inicio, como diría Ana de Miguel (2015a.:26) hacia una actitud más abierta y sana y menos sexista hacia el sexo.

3.5. Nancy Chodorow. La maternidad como el origen de la subordinación femenina

Abordar la figura de Nancy Chodorow supone tratar dos perspectivas de estudio fundamentales en su obra, donde por una parte se funden referencias que remiten a su formación como socióloga y antropóloga, junto con el psicoanálisis feminista al que alude en su estudio sobre la maternidad. Pues bien, centrándonos en el contexto en el que escribe nuestra autora en cuestión, y al hilo como hemos visto de los discursos radicales que se llevaban fraguando durante toda la década de los setenta, ve la luz la obra titulada originalmente *The reproduction of motherhood. Psychoanalysis and the sociology of gender. El ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos* (1978). Un texto que tiene claros antecedentes en una serie de estudios que Chodorow llevaba planteando desde años atrás. Rebobinemos para ello al año 1974, momento en que comienzan a tomar cuerpo las hipótesis expuestas en la obra de Chodorow, junto con otras antropólogas como Michelle Rosaldo y Louise Lamphere. Nuestra autora desarrolló una serie de teorías que trataban la subordinación femenina en relación a la creación y construcción de la personalidad, y de ciertos roles de género en el contexto de determinada estructura familiar (Moncó, o.c.:140). Así como también supondrá la apertura hacia una línea de investigación conocida a día de hoy como la “ética de los cuidados”, donde la figura de la madre, desde la percepción de diferencias de lo femenino y lo masculino, pasará a ser analizada como la garante de perpetuar las estructuras sociales y familiares pactadas desde las élites patriarcales (Bernárdez, o.c.:31).

Ante estas conjeturas escribe Chodorow *El ejercicio de la maternidad*. Una obra que, para poder entenderla será fundamental tener en cuenta la perspectiva psicoanalítica que trata las relaciones objetales o de objeto, entendiendo como tales las primeras experiencias de interrelación con algo o con alguien, que acabarán configurando relaciones futuras con otras personas. En esta línea, es muy gráfico para este estudio el ejemplo de la relación o vínculo identitario que se establece entre “el

bebé y la madre”. (Ídem: 140; Adams, 1983:193; Thurén, 1993:32 y Coderch, 2012:218).

Pues bien, partiendo de esta base teórica desde la que Chodorow planteará ciertas hipótesis, su obra comienza así:

“Las mujeres ejercen la maternidad. En nuestra sociedad, como en la mayor parte de las sociedades, las mujeres no sólo llevan los hijos en el vientre y después los paren; también asumen la responsabilidad primordial de su cuidado, intervienen en ellos mucho más tiempo que los hombres y mantienen los primarios lazos emocionales con los bebés” (Chodorow, 1978: 14).

A través de esta cita observamos una de las ideas principales que se desarrollará a lo largo de toda la obra de Chodorow, y que progresivamente nos llevarán a hablar de las relaciones objetales estudiadas desde una perspectiva psicoanalítica. Y es que en primer lugar, Chodorow plantea la maternidad como un ejercicio practicado por mujeres, que además supondrá un saber cultural transmitido de generación en generación. De manera que nos encontramos ante un argumento que rompe con todo tipo de carácter biologicista, y que a su vez le otorga a la maternidad la posición cultural de la que ya venía hablando años atrás Simone de Beauvoir. Pero a partir de este planteamiento inicial de Chodorow, posteriormente, seguirá elaborando toda una relectura sobre el ejercicio y práctica de la maternidad entendiéndola como la actividad que acabó garantizando la división sexual del trabajo, y en consecuencia se convirtió en el principal factor de opresión y subordinación de las mujeres.

Una vez focalizado el centro del discurso, Chodorow se cuestiona a lo largo de toda su tesis cuáles han sido los mecanismos que se reproducen para que sean las mujeres quienes ejerzan la maternidad. Y qué es lo que podemos hacer para modificar el *statu quo* que aboga por la correspondencia exclusiva de las mujeres frente a tal ejercicio de la maternidad. Chodorow defiende la idea de que, dicho ejercicio se ha convertido durante siglos en un rol identitario de gran significado ideológico y sociológico que configura la identidad de las mujeres. Pero, para poder tratar más en profundidad su tesis, será necesario que hagamos una breve recapitulación sobre las

contribuciones feministas a las que acude a la hora de escribir su obra. En primer lugar, recurrirá a las formulaciones desarrolladas por Gayle Rubin, quien en 1975 escribe un ensayo titulado *El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo*, en el que tratará entre otros temas las bases conceptuales del sistema sexo-género. Pero sobre todo en este aspecto, nos resulta interesante porque asienta la idea universal de la subordinación femenina. Como bien dice la propia Chodorow sostendrá toda su base teórica a través de la idea de que todas las sociedades se configuran mediante un sistema sexual y de diferenciación *femenino/masculino*. Procedimiento desde que se llega a establecer una propia organización social del sexo, como si se tratase de un sistema más de dominación donde el sexo se entiende como un producto social²⁷⁸.

Ante esta idea, Rubin defenderá que un sistema sexual o de diferenciación sexual podrá ser igualitario. No obstante, afirma y corrobora junto con Chodorow que hasta el momento no se ha dado el caso de una sociedad igualitaria debido a la existencia de la superioridad masculina frente a la femenina. Lo cual, como podemos suponer afectaría directamente en la configuración de la división sexual del trabajo y en consecuencia al ejercicio de la maternidad, en el que se establece que la organización hegemónica de la sociedad sea binaria, y por norma, heterosexual. En segundo lugar, Chodorow acudirá a las formulaciones teóricas que sostiene junto con antropólogas como Ortner y Rosaldo. Quienes, en común, afirman que dentro de la organización sexual y social de la que hablaba Rubin anteriormente, existe un rasgo definitorio que afecta directamente a las mujeres. Es por ello que, estas autoras basan sus investigaciones en la búsqueda de aquellas causas que expliquen la subordinación femenina, suponiendo además en conjunto que dicha subordinación es universal. En el caso de las aportaciones de Rosaldo, se estima que determinadas funciones de la maternidad sí son universales y que además, las prácticas culturales que de ellas emanan, están relegadas a la opresión de las mujeres. Teniendo al mismo tiempo en cuenta que, serán las madres y las niñas quienes formen el núcleo de la organización doméstica, y a su vez social. Organización en la que se reproducen los lazos y vínculos

²⁷⁸ Tales contribuciones de Gayle Rubin supondrán los preludios de lo que más tarde será conocido como *teoría queer*. Desde los cuales serán Judith Butler y su obra *El género en disputa*, escrita en 1990, los máximos referentes fundacionales.

que legitiman el ejercicio de la maternidad como una actividad naturalizada que sólo practican las mujeres.

En esta línea, sería también fundamental mencionar el ya clásico texto de Ortner *¿es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?*, escrito en 1974. Obra en la que se hace referencia a esa idea de vincular a los hombres con la cultura, el espacio de la política y el gobierno, mientras que las mujeres cumplen con la “naturaleza” y la domesticidad. Una naturaleza que, ni más ni menos viene a reflejar esas relaciones creadas durante el ejercicio de la maternidad, que nada tendrán que ver con la biología ni mucho menos con los instintos; sino con todo un aprendizaje basado en asimetrías socio-sexuales que otorgan la dominación a un sector del sistema por medio del cual se define la sociedad: el masculino²⁷⁹.

Desde estas hipótesis de las que parte Chodorow, entendemos que la razón por la cual se sustenta el sistema de organizaciones sociosexuales se basará en la maternidad, y todos sus componentes sociales, culturales, educacionales, y también psicoanalíticos. Pero antes de tratar los motivos, las relaciones y vínculos que sostienen las mujeres al convertirse en madres, sería conveniente indagar en el contexto social en el que ejercen la maternidad.

Anteriormente comentábamos que, Chodorow a lo largo de su obra se cuestionaba cuáles habían sido los mecanismos que colaboraban con la asimetría sexual que favorecía a que el ejercicio de la maternidad lo reprodujesen mujeres y no hombres. Llegado este punto, sería interesante que tuviésemos en cuenta la división sexual del trabajo como uno de los ejes principales que configura la organización socio-sexual del sistema; ya que, a través de este foco, se desarrolla la vida separándola en dos esferas, la doméstica y la pública, la femenina y la masculina. Chodorow transmitirá la idea de que ser madre no sólo supone tener un hijo/a, supone toda una sociabilización que acaban ejerciendo las mujeres, en un espacio muy delimitado y muy concreto como es el hogar. Asistimos por tanto a uno de los aspectos en los que

²⁷⁹ Ante este aspecto Chodorow lleva a cabo esta referencia para desmontar ciertas teorías no feministas como pueden ser las defendidas por cientistas sociales y bioevolucionistas, quienes explican la maternidad exclusivamente a nivel biológico como un instinto inevitable e inmutable, donde la organización social, la educación o la cultura no se contemplan como factores constructivos a la hora de ejercer la maternidad (ídem.:29).

se ordena la división sexual del trabajo si entendemos que el ejercicio de la maternidad supone una práctica llevada a cabo por mujeres en un ámbito invisible socialmente, como es el doméstico:

“Es evidente (...) que los lazos familiares y de parentesco, y la vida familiar en conjunto, siguen siendo de crucial importancia para las mujeres. El desarrollo industrial capitalista conforma de muchos modos la organización de esos lazos (aunque la familia mantiene rasgos precapitalistas y preindustriales fundamentales: el que las mujeres ejerzan la maternidad, por ejemplo). Sin embargo, tal como la producción se ha apartado del hogar, así la reproducción se ha convertido en rasgo aún más inmediatamente definidor y limitador de las actividades de la vida femenina y de las mujeres en sí mismas” (ídem:27).

Tras la lectura de la cita anterior, observamos cómo Chodorow evidencia la existencia de una organización socio-sexual, que además aparecerá sustentada por teorías bioevolucionistas en las que las mujeres reproducen la maternidad como un hecho natural que se basa en el dimorfismo sexual de la especie, y que además se remonta a la forma de vida de las sociedades recolectoras y cazadoras. Otro de los argumentos que ataca Chodorow en esta línea contra-argumentativa, será la crítica que realiza en su obra hacia el supuesto “instinto maternal” como uno de los ejes que garantiza la idea de que el ejercicio de la maternidad sea reproducido exclusivamente por mujeres. Nos enfrentamos ante un argumento, dice la autora, propuesto por psicoanalistas y adoptado por muchos otros expertos en el ámbito de la medicina, ginecología, obstetricia, filosofía etc. (Ídem: 39)²⁸⁰.

Es clara cuanto menos la reflexión que realiza Chodorow ante este aspecto, entendiendo el ejercicio de la maternidad como un constructo cultural aprendido, donde no podemos hablar de ningún tipo de instinto biológico inevitable e inmutable. Así que, no conforme con el discurso estipulado por biologicistas y cientistas sociales, nuestra autora se cuestionará hasta qué punto las mujeres deben ejercer la maternidad influenciadas por la existencia de un supuesto instinto biológico

²⁸⁰ Veremos más adelante cómo el discurso del supuesto “instinto maternal” en la actualidad, sigue vigente, y será utilizado por corrientes alternativas y emergentes que respaldan las “nuevas” maternidades y el ideal de la “buena madre” neoliberal que lo complementa. Fundamental para este análisis crítico, serán las obras de Badinter (1981 y 2011).

naturalizado. Así como, hasta qué punto la existencia de ese supuesto instinto biológico ha sido utilizada de una forma estratégica para relegar a las mujeres a la subordinación del ejercicio maternal.

“El hecho de que las mujeres ejerzan un rol maternal exclusivo y extenso es producto de una traslación cultural y social de su capacidad de crianza y lactancia. Pero no está garantizado ni provocado por esas capacidades” (Chodorow: 51).

Ante estos interrogantes y conclusiones asistiremos al corpus teórico que desarrolla Chodorow en su obra sobre el ejercicio de la maternidad. Y es que, a partir de estas reflexiones, nuestra autora se apoyará en la perspectiva psicoanalítica para argumentar que existen ciertas “respuestas aprendidas” a través de las relaciones objetales que, en este caso se configuran entre la madre y su criatura, y que junto con la crianza, determinarán la situación universal de opresión de las mujeres.

En este sentido, es interesante la hipótesis de Chodorow que argumenta que a través de cierto aprendizaje cognitivo entre la madre y sus criaturas se reproduce un rol determinado. Es decir, por medio del ejercicio maternal se plantea la hipótesis de que se llega a reproducir cierta educación diferenciada entre la madre y su hija y la madre y su hijo, entendiéndolo como una puesta en práctica de las asimetrías de sexo y género que caracterizan la organización socio-sexual del sistema²⁸¹. De manera que mediante el vínculo objetal desarrollado desde la más tierna infancia, las niñas logran identificarse más con su referente directo, en este caso su madre, de quien irán aprendiendo progresivamente el ejercicio de la maternidad como un rasgo constitutivo de la división sexual del trabajo. Por el contrario la personalidad de los niños, según Chodorow no se configurará a través de la identificación con la madre, ya que éste no experimenta psíquica ni socialmente un vínculo identitario con ella. Los niños, son vividos de otra forma y educados como el opuesto sexual a la madre, por lo que se

²⁸¹ En el anterior capítulo sobre las relaciones de género en el primer franquismo, se apreciaba a la perfección la aplicación práctica de esta teoría de Chodorow. Observábamos cómo las mujeres eran preparadas- desde el adoctrinamiento del “nacionalcatolicismo” y su respectiva educación diferenciada-, para convertirse en madres, y a su vez, transmitirles a sus futuras hijas, el deber de seguir sus mismos pasos. Huelga recordar los referentes modélicos empleados en la educación de las niñas para conseguir legitimar una identidad femenina basada exclusivamente en el mandato maternal.

verán relegados a la búsqueda de independencia de la madre, sin que por ello se identifiquen necesariamente con la figura del padre. Entendiendo que éste no es un elemento activo en el ejercicio de la crianza, pero sí logra ser el símbolo de poder masculino con el que se identifica el niño²⁸² (Adams, o.c.:195).

(...) “Las niñas, al mismo tiempo, van creciendo dentro de una familia en que las madres son el progenitor principal y el principal encargado de los cuidados personales, pueden empezar, también a identificarse más directa e inmediatamente con sus madres y con los roles familiares de sus madres; no sucede lo mismo a los niños con sus padres ni con los hombres. En tanto la identidad de una mujer continúa siendo primariamente la de esposa/madre, además hay aún mayor continuidad generacional de rol y de actividad vital de madre a hija que la que puede existir de padre a hijo (...) la organización e ideología familiar todavía produce este tipo de diferenciación sexual y todavía genera la expectativa de que las mujeres, mucho más que los hombres, hallarán una identidad primaria en la familia” (Chodorow, o.c.:259).

De manera que Chodorow por medio de estas hipótesis psicoanalistas intentó demostrar que el hecho de que la maternidad la practiquen mujeres garantizaba la reproducción de una organización socio-sexual diferenciada. Planteando que la madre es el primer sujeto que se establece dentro de la relación objetal con las y los hijos e hijas. Siendo la madre, a su vez, quien se encarga de transmitir lo social incidiendo en la crianza de futuras hijas preparadas psicológicamente para ejercer la maternidad, e hijos incapaces de asumir esa función, legitimando así la desigualdad genérica, y con ello la división sexual del trabajo que una vez más aparece encarnada a través de uno de sus máximos representantes: la familia nuclear (Moncó, o.c.:141 y Adams, o.c.:193).

“Las niñas y los niños desarrollan distintas capacidades relacionales y distintas sensaciones de *self* como resultado de crecer en una familia en la cual son las mujeres las que ejercen la maternidad. Estas personalidades femeninas y masculinas se refuerzan con diferencias en los procesos de identificación de niñas y niños, procesos también resultantes del ejercicio maternal

²⁸² Ante este respecto Chodorow habla sobre el arquetipo o “síndrome de Ulises”, entendido como “el padre ausente”. Quien, al igual que Ulises en la Odisea está fuera del espacio de experiencia vital del hijo. El niño no puede identificarse con la madre (porque es mujer), y no tiene junto a él a un padre que le sirva de espejo, modelo, estímulo o ayuda. Por este motivo, acaba configurándose como un individuo que se sabe “no mujer” para poder alcanzar la masculinidad.

de las mujeres. Las distintas capacidades relacionales y las distintas formas de identificación preparan a las mujeres y a los hombres para asumir los roles sexuales adultos que sitúan a las mujeres principalmente en el ámbito de la reproducción dentro de una sociedad sexualmente desigual” (Chodorow, o.c.: 257).

De acuerdo con el planteamiento de Chodorow de una sociedad sexualmente desigual donde la organización parental es asimétrica, sólo podemos esperarnos la existencia de roles sexuales diferenciados. En este aspecto, encontramos que la consecuencia más estremecedora según Chodorow, es el propio ejercicio de la maternidad. Ejercicio en el que las hijas, inevitablemente acabarán atrapadas en un rol secundario, construido desde la mística del ejercicio maternal, que a su vez relega la identidad de las mujeres, a relaciones fundamentalmente emocionales y mediadoras entre las categorías sociales y culturales, y establecidas entre naturaleza y cultura según las definiciones de la organización socio-sexual masculina (ídem: 264-265).

“Una familia con el padre cada vez más ausente con la madre cada vez más comprometida produce una personalidad masculina que corresponde a la masculinidad y al dominio masculino tal como habitualmente existen en el sistema sexual de lo masculino y femenino y que calza perfectamente en la participación de las relaciones capitalistas de producción. Los hombres continúan reforzando la división sexual de las esferas sociales como defensa contra su impotencia en el mercado laboral. La negación masculina de la dependencia y del apego a las mujeres ayuda a garantizar la masculinidad y el rendimiento en el mundo del trabajo. La relativa ausencia del padre y del exceso de disponibilidad de la madre crean definiciones negativas de la masculinidad, temor y resentimiento del varón hacia las mujeres” (...) (ídem: 278).

296

Ante tales aclaraciones, Chodorow llega a la conclusión de la que partíamos al inicio de este epígrafe, y es que el ejercicio de la maternidad (al estar desarrollado exclusivamente por madres sociales) se configura como una actividad que fomenta la construcción de una estructura social desigualitaria. En el que analiza que, al mismo tiempo se contribuye a legitimar la dicotomía de la división sexual del trabajo, de la organización socio-sexual y de la orientación psíquica, pero no las considera

inmutables²⁸³. Y para ello nuestra autora plantea una serie de propuestas. Y es que en primer lugar, para que las mujeres dejen de ser los principales sujetos implicados en el ejercicio maternal, habrá que acabar con la construcción identitaria que configura la feminidad en relación a la maternidad. Una idea que solo podrá desconfigurarse si superamos la división sexual del trabajo y nos reorganizamos mediante una crianza compartida entre hombres y mujeres por igual, donde los padres también se desarrollen dentro del ejercicio de la crianza (ídem: 313 y Moncó, o.c.: 143).

Finalmente, y mediante esta propuesta de Chodorow podríamos obtener como resultado la abolición de la masculinidad y la feminidad tradicionalmente entendidas (Adams, o.c.:196).

Los planteamientos de Chodorow fueron reveladores y explicativos en relación a las desigualdades que se configuran en torno a las construcciones de género, y totalmente necesarios desde la antropología feminista, el psicoanálisis, y los estudios sobre la masculinidad para construir una teoría crítica hacia el ejercicio de la maternidad. Sin embargo, no cabe olvidar cierto aspecto por el que indudablemente Chodorow sería criticada. Y es que desde una visión culturalista de la antropología se ha demostrado que no se puede plantear el ejercicio de la maternidad como el origen de la subordinación de las mujeres desde una óptica universal, porque tendría que explicarse como un hecho empírico. Idea que además no se sostiene si pensamos en que Chodorow no tiene en cuenta el sentido histórico de la maternidad y de cómo ésta ha ido evolucionando con el paso del tiempo, pero además tampoco es verosímil la explicación unicausal que aporta la autora; en el sentido de que no en todos los lugares del mundo el ejercicio de la maternidad se practica de la misma manera individualizada de la que nos habla en su obra, ya que existen sociedades en las que los hombres participan activamente de la crianza (Thurén, o.c.:33 y Moncó, o.c.: 143).

A pesar de las críticas recibidas es interesante tener en cuenta la entrevista que Chodorow mantiene con Mabel Burin e Irene Meller un 9 de julio del año 2000 en

²⁸³ En línea con estas aportaciones de Chodorow, observaremos cómo desde el actual discurso neoliberal de la “buena madre”, se fomenta la maternidad aún como un ejercicio propio de mujeres. No abiertamente, como podemos imaginar, pero sí las prácticas que el discurso recomienda, atienen exclusivamente a las mujeres durante el período de crianza, olvidándose de los varones, consiguiendo fomentar una fuerte brecha en la división sexual del trabajo.

París, con motivo del *Congreso de los Estados Generales del Psicoanálisis*. Entrevista en la que la propia Chodorow habla de las modificaciones teóricas que le surgieron años después de haber escrito *El ejercicio*, y que plantea en un nuevo prefacio para la edición que lanzaría en 1999, en el que admite las críticas hacia su obra, preservando su propio contexto histórico que le tocó vivir²⁸⁴:

“En realidad la mayoría de la gente ha usado el libro, entre ellos críticos literarios, expertos en psicoanálisis, psiquiatría, psicología, filósofos, gente interesada en el carácter de la subjetividad femenina, del maternaje, de la relación madre - hija, a causa de que lo he escrito en un momento político particular, enfatice la cuestión de compartir la parentalidad entre hombres y mujeres. Pero no me parece que eso se sostenga hoy en día. Tiene muy poca relación con el texto, que decía que la parentalidad compartida conduciría a la igualdad entre varones y mujeres. No creo que eso se sostenga. Pienso que eso fue escrito por una cantidad de razones. Pienso que fue escrito desde el punto de vista de alguien que no era madre, fue escrito desde el punto de vista de una generación de gente en que los padres estaban realmente ausentes. Quiero decir, ahora soy consciente de que mi generación fue la generación de la guerra, y había toda clase de razones para que los padres estuvieran ausentes: los padres eran soldados, o estaban trabajando largas horas, estaban saliendo de la depresión, era la generación pre baby boom, y los padres de los años 50 no estaban realmente presentes en el hogar. Cuando pienso esto, considero que claramente la noción de que los padres de los niños tienen que estar más involucrados con sus hijos era absolutamente correcta, pero pienso que en realidad la idea de que padres y madres fueran intercambiables, y que todo fuera cincuenta y cincuenta, no ha tenido en términos generales, buenas consecuencias. Pienso que permitió una política de no reconocimiento de la importancia de la relación madre - hijo, en particular en los Estados Unidos, en donde tenemos un sistema de bienestar por el cual las mujeres regresan rápidamente al trabajo, lo que llamamos "bienestar laboral" (juego de palabras entre "welfare" y "workfare"). La idea es que puedes poner a tu hijo con cualquier persona y devolver a las mujeres la fuerza de su trabajo, y que eso es lo que deseas hacer. De modo que creo que fue usado para socavar la noción de que las madres necesitan a sus niños y los niños necesitan a sus madres. También creo que fue utilizado con fuerza y en detrimento de las mujeres, en una cantidad de luchas por los derechos de los padres, en particular en divorcios, de modo que el movimiento por los derechos de los padres estuvo en condiciones de utilizarlo como argumento de que no había nada especial en el lazo madre – hijo”.

²⁸⁴ Entrevista publicada en <http://www.psicomundo.com/foros/genero/entrevista.htm>

No obstante, y para concluir este punto dedicado a Chodorow, sería interesante tener en cuenta las aportaciones de Beatriz Moncó (o.c.:145; Bourdieu, 2000 y Lerner, 1990), en relación a los factores que originan la dominación masculina, donde el ejercicio de la maternidad y el hecho de que sea fundamentalmente practicado por mujeres no es la única causa ni mucho menos de la legitimación patriarcal. Pero tampoco los datos empíricos han planteado su falta de universalidad. Sin embargo, no podemos pasar por alto que cabe tener en cuenta que, tanto la maternidad como el maternaje, siguen suponiendo una problemática a la hora de tratar las desigualdades de género.

3.6. Adrienne Rich, institucionalizar la experiencia

Adrienne Rich comenzó a escribir en 1976 *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*²⁸⁵. Una obra característica porque en ella presenta sus propios testimonios (concretos y particulares), y experiencias personales, de los que progresivamente surgirá la investigación y teoría que deriva de ambos:

“Me di cuenta de que deseaba escribir un libro acerca de la maternidad, pues era un tema crucial, todavía relativamente inexplorado, de la teoría feminista. Pero no fui yo quien eligió el tema; hace mucho tiempo que el tema me eligió a mí (...) Cuando empecé a escribir este libro lo único que sabía era que había experimentado algo considerado central en la vida de las mujeres, algo que les da plenitud en medio de la tristeza, una clave para descubrir el sentido de la vida; y que yo apenas podía recordar algo que no fuera la ansiedad, el cansancio físico, la rabia, los complejos de culpa, el aburrimiento y la escisión dentro de mí (...) Durante varios meses sumergí mi cabeza en la investigación histórica y en el análisis a fin de postergar o preparar la forma en que me hundiría en las zonas de mi propia vida, penosas y problemáticas, y de las cuales, a pesar de todo, surgió este libro” (Rich, 1996:50-51).

Rich escribe motivada por la herencia del feminismo radical de finales de los sesenta, cuyo lema de “lo personal es político” puso en jaque la invisibilización,

²⁸⁵ Traducción del original *Of a woman born. Motherhood as experience and institution*.

malestar y opresión que el sistema patriarcal ejercía a través del cuerpo de las mujeres. Nuestra autora, se unió al Movimiento de Liberación de las Mujeres en 1970. Y gracias a ello, tomó conciencia feminista, lo cual le proporcionó la fuerza que necesitaba para dar forma a una teoría literaria y personal que se basaría en la mezcla de su propia experiencia femenina, junto con una visión radical de transformación social (Sánchez Gómez, 2000:41).

Además, sufrió en primera persona el característico descontento que vivieron las mujeres de su época ante el sistema sanitario y la industria médica. Pero gracias al empuje que supuso el feminismo radical, estas mujeres empezaron a sacar a la luz, sin ningún tipo de complejo, y dejando a un lado las cuestiones anecdóticas, aquellos descuidos y maltratos que habían sufrido por parte de las instituciones políticas y médicas, tanto de una forma simbólica como práctica. Fueron años en los que el movimiento feminista se organizó mediante grupos de autoconciencia y encuentros formados por mujeres. Años en los que se comenzaron a desgarrar humillaciones, y problemas que intentaron comprender como parte de una estructura teorizable, siendo ellas mismas quienes construyeron la teoría desde la experiencia personal (Valcárcel, o.c.:42 y De Miguel, 1995:227)²⁸⁶.

En Estados Unidos, y a partir de 1971, se crearon organizaciones como los denominados *Women's Health Center*, preocupados por la salud sexual y reproductiva de las mujeres. Un buen ejemplo de la puesta en práctica de estas organizaciones se vio reflejado en el reclamo del Colectivo de Salud de las Mujeres de Boston, mediante la publicación de *Our Bodies, Ourselves*²⁸⁷. Obra que surge de un encuentro de conferencias en el *Emmanuel College* de Boston en 1969. A partir del cual se lanzó un folleto de 136 páginas que costaba 35 centavos, pensado originariamente como la base ilustrativa para uno de los cursos de salud sexual de la mujer que se impartiría por el Colectivo de Salud de las Mujeres de Boston. Pero no fue publicado como libro

²⁸⁶ Ana de Miguel explica cómo el propósito de estos grupos se genera por medio de la exaltación que viven las mujeres del momento, motivadas por “despertar la conciencia latente que... todas las mujeres tenemos sobre nuestra opresión para propiciar la reinterpretación política de la propia vida, y poner las bases para su transformación” (ídem: 227).

²⁸⁷ Traducido literalmente como *Nuestros cuerpos, nosotras mismas*. La versión en castellano se conoce como *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*.

hasta 1971, fruto del esfuerzo surgido de un breve folleto, que nace gracias a un pequeño grupo de discusión en el que se reunieron específicamente mujeres para hablar con mujeres sobre sus cuerpos.

Era cierto que todas ellas tenían un punto en común, y es que de forma generalizada no existía mujer que no hubiese sentido desconocimiento y falta de información sobre su propio cuerpo y su sexualidad. Además de haber sufrido frustraciones o angustias similares, provocadas por el paternalismo de los médicos especialistas, ginecólogos, obstetras e instituciones del servicio sanitario en general. Pero también era cierto que les unía otro aspecto mucho más fuerte que les llevó a poder publicar *OurBodies, Ourselves*. Y es que, ellas mismas cayeron en la cuenta de lo mucho que sí sabían sobre sus cuerpos, y de lo mucho que eran capaces de poder aprender sobre ellos. Plantearon desde sus propias experiencias un libro que contenía un material real sobre sus cuerpos y sus vidas, y que además insistía en compartir el conocimiento desde una perspectiva muy humana y honesta que fomentase el apoyo mutuo entre las mujeres. Al mismo tiempo, supuso todo un aprendizaje desde el que estar mejor preparadas no sólo para poder evaluar las instituciones y servicios sanitarios, sino también para decidir con libertad sobre la autonomía de nuestros cuerpos y nuestras vidas (AAVV., 1984:9-11).

“Para nosotras, la educación sobre el cuerpo es el núcleo de la educación. Nuestro cuerpo es la base física con la que nos movemos dentro del mundo: la ignorancia, incertidumbre – y peor, vergüenza - de nuestro ser físico nos crean una alienación de nosotras mismas que nos impide ser la persona total que podríamos ser” (AAVV., o.c.:12).

Dentro de los postulados del Colectivo de Boston, la consideración de la educación sobre el cuerpo de las mujeres fue de vital importancia. De manera que, una de las formas prácticas de fomentarlo fue animar a las mujeres a conocer su propio cuerpo mediante el regalo de un espéculo, un espejo y una linterna que se incluían con la compra de *OurBodies, Ourselves*, e invitaba a las mujeres a auto explorarse siguiendo las pautas ginecológicas recomendadas. De este modo, se dieron a conocer, (a través de un aprendizaje práctico y muy simbólico) los significativos objetivos de

visibilización de este proyecto. Es decir, por primera vez el cuerpo femenino, se convertía en un espacio propio, en el que las mujeres se concebían como las principales protagonistas de su control y conocimiento. Del mismo modo que se cuestionaban las prácticas ginecológicas normativas, y los discursos estigmatizados sobre la exploración del cuerpo femenino. *OurBodies, Ourselves*, no sólo supuso la reclamación y visibilización de la sexualidad femenina para el propio placer. Fue un punto clave de referencia que, por primera vez trataba temas como la sexualidad, la anticoncepción, el aborto, el embarazo y la maternidad, la menopausia o el lesbianismo desde una perspectiva que se construía por mujeres y para mujeres fuera del marco de la heteronormatividad.

Adrienne Rich era madre de tres hijos cuando escribió en 1976 *Nacemos de mujer*. Motivada por su propia experiencia vivida a la hora de ejercer la maternidad. Rich hablará desde la afirmación de que todo ser humano nace de mujer, y que, por tanto, ella misma asegura que llevamos la marca de esta experiencia durante toda nuestra vida. No obstante, tratará el ejercicio de la maternidad y su experiencia no sólo como un hecho físico más que evidente, que al mismo tiempo implica una presencia continua mediante la disposición del cuerpo de las mujeres; sino también como una situación de aprendizaje, que mayoritariamente la ejercen las mujeres, y que ni mucho menos se aprende por instinto (Rich, o.c.:46).

Al hilo del discurso, veremos cómo Adrienne Rich desarrollará dos hipótesis a lo largo de su obra, que utilizará para distinguir los dos significados superpuestos que para ella representa la maternidad. Siendo el primero el sentido que adquiere la maternidad en cuanto a la relación potencial de cualquier mujer con su capacidad de reproducción, y con los hijos, es decir, la maternidad como elección. Mientras que el segundo de esos significados, será la idea de construir la maternidad como una institución que asegure este potencial de elección; y como consecuencia de ello, que todas las mujeres permanezcan bajo el control masculino siendo degradadas y marginadas a sus potencias exclusivamente femeninas (ídem: 47).

Es claro que Rich con esta obra no pretenderá atacar la maternidad en sí. Propondrá llevar a cabo una serie de críticas hacia la idea de que ésta se configure

como una institución patriarcal, que niega la participación de las mujeres en la construcción de la cultura. Ya que por medio de una serie reglas “metaestables” de asimilación de las mujeres a la naturaleza, el patriarcado ha definido y restringido la autonomía, derechos y libertades que las mujeres poseen a la hora de decidir convertirse en madres.

De este modo, observaremos que Rich en su obra defiende la idea de que la maternidad va mucho más allá del proceso biológico de la reproducción. Nuestra autora al hablarnos de la maternidad como una institución, hará referencia a ésta como una construcción más dentro de la cultura, que se verá afectada por tradiciones, costumbres, convenciones, creencias, actitudes, reglas y leyes a la hora de ejercer la actividad de la crianza. Pero Rich también recalcará otra idea importante a lo largo de su obra, y es que la maternidad institucionalizada, adquiere presencia, fuerza y vigencia social gracias al control ejercido a través del cuerpo de las mujeres que, cuanto menos enmarca la maternidad como experiencia.

Con esta idea de control con respecto al cuerpo de las mujeres, Rich reflexionará sobre la mitología patriarcal, el lenguaje, la teología y el simbolismo onírico que determina la configuración del cuerpo de las mujeres. Por una parte, aparecerá presentado como un receptáculo impuro, corrupto, fuente de contaminación física y espiritual. Pero en el momento en que una mujer se ha convertido en madre, ese mismo cuerpo dotado de sexualidad, deseo y corrupciones, pasa a convertirse en un lugar sagrado, puro, asexual, nutricional y poseedor de la mayor potencia física de la feminidad: la maternidad (ídem: 73). A través de este análisis tan simbólico, asistimos a una clara construcción dicotómica sobre el cuerpo de las mujeres. Es claro, que desde la institucionalización de la maternidad de la que nos habla Rich, se establece una división palpable entre “la buena mujer” y “la mala mujer”; y es obvio que la figura de la madre entrará a formar parte de aquellas consideradas como “buenas mujeres”, mujeres fértiles y cómo no, puras. Realmente, este tipo de dicotomías de las que nos habla Rich, han sido creadas por las subjetividades masculinas con tal sutileza que encajan a la perfección en el imaginario colectivo femenino. Sin embargo, no olvidemos los intereses políticos y económicos

que encarnan estas figuras simbólicas con respecto a la construcción de la identidad femenina (Douglas, 2007; Ehrenreich y English, o.c.; Lagarde, 2011 y Sayntives, 1985)).

Por otra parte, será interesante observar cómo a través de *Nacemos de mujer*, Rich se atreve a mencionar la biología femenina desde un aspecto positivo. Revaloriza el cuerpo femenino y sus capacidades, y alega que el pensamiento patriarcal ha limitado la biología femenina a ciertas especificaciones que sólo a éste le interesaban, sin tener en cuenta las propias vivencias de las mujeres con sus cuerpos. Es por ello, critica Rich, que la visión de la teoría feminista se ha apartado de la biología femenina (Rich, o.c.: 80). Sin embargo, y a pesar de estas aclaraciones reivindicativas, Rich inmediatamente aclara la existencia de determinada cultura patriarcal a la hora de configurar la biología de las mujeres, y para ello lo representa mediante uno de los mejores ejemplos que deslegitiman la idea naturalizada de las mujeres, y cultural de los hombres: el “instinto” maternal.

En este sentido, nuestra autora, hablará del “instinto” en su obra como una exigencia que la maternidad institucionalizada crea sobre las mujeres en lugar de buscar en ellas la inteligencia (ídem: 85). De manera que a través del supuesto “instinto” como medio de respaldo de esta institución, se busca construir a la madre como un ser que reafirme toda su realización y autonomía en una serie de supuestos biológicos instintivos. Éstos, a su vez, velarán por “sacralizar” las funciones biológicas de la madre. Siendo el modo más efectivo la idea de convertirla en un ser vital y extremadamente necesario para la sociedad, ya que estaría relegada a una de las misiones más elevada en la humanidad: la maternidad²⁸⁸. Por tanto, las observaciones que Rich planteaba en su obra, estaban en lo cierto. Me refiero a la idea de que el mismo sistema patriarcal había sido el artífice que forjaría una serie de estructuras de asimilación de las mujeres a la naturaleza. Organizaciones que, habían sido utilizadas estratégicamente para dar sentido a las exigencias patriarcales de opresión y subordinación que se construían de forma vertical sobre todas las instituciones, afectando directamente sobre el cuerpo de las mujeres:

²⁸⁸ Cuestión que se hacía más que palpable en el modelo de maternidad hegemónico que planteaba el “nacionalcatolicismo”, en conexión por supuesto, con los requisitos patriarcales en los que se configuraba.

“Es cierto que la madre sirve a los intereses del patriarcado: así, ejemplifica en una sola persona la religión, la conciencia social y el nacionalismo. La maternidad institucionalizada revive y renueva todas las demás instituciones” (ídem: 89).

Por otra parte, y tras las duras y necesarias críticas que Rich plantea ante la maternidad institucionalizada, a lo largo de toda su obra, presenciamos las contradicciones que le supone rescatar su identidad como mujer, feminista, lesbiana, escritora, poeta, y madre. Precisamente sufre estas contradicciones porque la propia institución de la maternidad crea un único referente maternal a seguir por todas las mujeres: el ideal patriarcal de la “buena madre”.

A partir de este punto, nos encontramos ante la clara distinción que realiza Rich entre la maternidad como institución y como experiencia. Y será gracias a esta distinción, el momento en el que Rich inaugura una nueva línea de pensamiento que conectará especialmente con las reivindicaciones del feminismo cultural estadounidense (Sánchez Gómez, o.c.: 46)²⁸⁹. Por medio de este nuevo concepto feminista ligado al estudio y crítica de la sexualidad heteronormativa, la cultura y la identidad, la maternidad será reconocida como una fuente de placer, conocimiento, y poder específicamente femenino (Tubert, 1996:8).

Como había ocurrido con la mayor parte de los escritos feministas radicales que surgen en estos convulsos años, y siguiendo las tendencias del feminismo cultural latente en este contexto, Rich a lo largo de toda su obra se basará en la aclaración del patriarcado como un concepto concreto y útil, y una de las más importantes formas de dominación histórica. No obstante, para Rich, la opresión no proviene de la construcción del género, sino del principio femenino (Osborne, en Amorós y De Miguel, o.c.:240), y expone que:

²⁸⁹ Raquel Osborne (en Amorós y De Miguel, o.c.: 216-217), explica el concepto de feminismo cultural, acuñado por Alice Echols, como el feminismo que “igual la liberación de las mujeres con el desarrollo y la preservación de una contracultura femenina”. Por contracultura femenina, dice Osborne, entendemos “la defensa de la exaltación de lo que podríamos definir como “el principio femenino”, junto con la consagración de los llamados “valores femeninos”, (véanse la dulzura, ternura, cuidados y dedicación a los demás), y la denigración absoluta de los “valores masculinos”.

“El patriarcado consiste en el poder de los padres: un sistema familiar y social, ideológico y político en el que los hombres – a través de la fuerza, la presión directa, los rituales, la tradición, la ley y el lenguaje, las costumbres, la etiqueta, la educación y la división del trabajo- deciden cuál es o no es el papel que las mujeres deben interpretar y en el que las mujeres están en toda circunstancia sometidas al varón (...) Cualquiera que sea mi nivel o mi situación, mi clase económica o mi preferencia sexual, vivo bajo el poder de los padres, y solamente puedo acceder a tanto privilegio o influencia como el patriarcado se digne a concederme y sólo mientras pague el precio de la aprobación masculina. Y ese poder va mucho más allá de leyes y costumbres” (Rich, o.c.: 104-105).

Mediante esta cita, Rich quiere hacer referencia a esa idea de la que veníamos hablando en líneas anteriores, por medio de la cual establece la existencia de un principio o esfera masculina que se supone como generador, intérprete y juez de la cultura y de la sociedad. Asistimos por tanto a una de las ideas fundamentales que Rich expondrá a lo largo de sus diferentes obras, y es su convicción de habitar en un mundo constituido por dos esferas o principios opuestos: el masculino, locus rechazado y al mismo tiempo habitado, frente al femenino deseado. Y a partir de este argumento, extraerá la idea de que “lo opuesto no es lo cierto en las sociedades patrilineales”. Y a través de esta idea, nuestra autora, hace referencia a la aclaración de que la madre, a pesar de ser la persona que más vínculo emocional y de cuidados establece con sus hijas o hijos, es también el sujeto que más carecerá de poder a la hora de decidir que la sucesión y la herencia se establezcan desde la línea femenina o la matrilinealidad (Rich, o.c.: 107).

Rich será muy crítica a la hora de analizar la cultura masculina dominante. Entendida como la cultura de los padres, y de los expertos, quienes, por medio de sus conocimientos y discursos establecen la naturalización de las mujeres en relación a sus capacidades reproductivas, entendidas exclusivamente bajo el prisma de la masculinidad. Atendemos por tanto a un discurso que reniega de la maternidad como experiencia vivida y subjetiva de las mujeres. Centrado fundamentalmente en la construcción cultural de la maternidad como una institución politizada históricamente en beneficio de uno de los dos principios opuestos: el masculino.

De acuerdo con Rich, y en consonancia con las propuestas planteadas para esta tesis doctoral, una de las claves fundamentales para superar la maternidad como institución alienada exclusivamente a las capacidades biológicas de las mujeres, será superar la tradición judeocristiana. Precisamente por culpabilizar al cuerpo de las mujeres mediante la idea del sufrimiento pasivo, de la negación de la sexualidad y del castigo de “parir con dolor”. Ante tal discurso patriarcal judeocristiano, confluyen dos ideas en relación al cuerpo de las mujeres, ideas que además concuerdan con las dicotomías creadas por el imaginario masculino que nos construye como buenas y malas, puras o impuras, públicas o domésticas, fértiles o estériles. Por una parte, Rich hará referencia al simbolismo del cuerpo impuro y corrupto de las mujeres, al entenderse como un húmedo y oscuro ser, receptáculo de hemorragias y de todo tipo de contaminación física y espiritual para la humanidad. Y, por otra parte, y no por ello menos delirante, desde la contraposición del modelo anterior, cargado de incitación sexual, el discurso plantea el referente de “la potencialidad física de la maternidad”, como una identidad, dice Rich, “caritativa, sagrada, pura, asexual y nutricia”.

307

De manera que el mismo cuerpo impuro, pecaminoso y contaminado por la sangre y la oscuridad, al exponerse ante el ritual de paso de la maternidad, se convierte en una justificación identitaria con un destino único, intransferible y sagrado (ídem: 73). Nos encontramos por tanto ante ideas institucionalizadas históricamente a través de los discursos hegemónicos que, niegan las diferentes experiencias subjetivas de las mujeres. Por tanto, supone toda una declaración de intenciones que la maternidad como institución, se convierta en la misión más elevada y santa de las mujeres.

Es así como Rich explica que mediante dicha sacralización se legitima la existencia del instinto maternal intrínseco al ser mujer, en lugar de la inteligencia; al igual que valores como la generosidad se anteponen a la auto realización, o a la priorización de las necesidades ajenas frente a las propias (ídem: 81). A través de esta concepción sobre la maternidad, surge el referente simbólico judeocristiano de la culpa, y de la responsabilidad, que es representado por la figura de Eva. Una mujer contaminada por su propio error, responsable de su acción, pero que además contamina al mundo entero, es “la primera ofensora” dice Rich, y precisamente por

esa razón es quien debe cargar con el peso simbólico, físico y moral de la salvación masculina:

“La Madre, (se ha convertido) en fuente de amor angélico y de perdón en un mundo cada vez más despiadado e impersonal; el elemento femenino, influyente, emocional, en una sociedad controlada por la lógica masculina y las exigencias masculinas de un juicio “objetivo” y “racional” (...) El peso físico y psíquico de la responsabilidad de la mujer para con los hijos es, con mucho, la carga social más pesada. No puede compararse con la esclavitud o con el sudor del trabajo, pues los vínculos emocionales entre una mujer y sus hijos la convierten en un ser vulnerable, sentimiento que desconoce el trabajador forzado” (Ídem: 98).

Es claro que estas interpretaciones sobre la figura de la madre surgen como consecuencia del monoteísmo judeocristiano, y de todo el discurso que crea la existencia de un dios padre y *todopoderoso*. Pero también es claro que, desde la construcción de las religiones monoteístas, esta figura *todopoderosa*, conocida como Dios, se autodenomina “Padre”, y cuya palabra además es la ley. De manera que la figura del padre se construye en torno al poder, y por ende de una forma relacional con un determinado sujeto al que subordine; y que, a su vez, posibilite dicha relación de poder, en este caso, véase interpretado por la figura de la madre. Sin embargo, Rich se cuestiona esta relación de individuos que, desde la configuración del discurso patriarcal, considera al padre como el individuo moralmente poderoso, y opresor, y a la madre como la figura débil y oprimida; y para ello, la autora sugiere analizar la maternidad como poder.

En este sentido Rich, y tras exponer sus críticas hacia los conceptos del matriarcado que en su día describió Bachofen (1992), hablará de períodos de cultura humana ginocéntricos, en los cuales, según la autora, han coexistido creencias centradas en la mujer y una organización social centrada asimismo en la mujer (Rich, o.c.: 152-153). Resulta atrayente rescatar estas aportaciones de Rich, porque realiza un interesante estudio analítico de la construcción de las imágenes femeninas previas a la

configuración de las grandes religiones monoteístas²⁹⁰. De este modo, Rich afirma que en los yacimientos más antiguos, encontramos pruebas de que las mujeres estaban investidas de un poder probablemente necesario y sagrado. Y haciendo referencia a estas ideas sobre la construcción de la imagen femenina como referente, expone lo siguiente:

“No nos preocupemos, por el momento, de si las imágenes femeninas fueron fabricadas por mujeres o por hombres: en cualquier caso, expresan una actitud hacia la mujer imbuida de la conciencia de su importancia intrínseca, de la profundidad de significado, de su existencia en el centro mismo de lo que es necesario y sagrado. Su belleza se manifiesta en formas que casi hemos olvidado o que ahora se consideran feas. Su cuerpo es recio y exuda profundidad, íntima quietud y equilibrio. No sonríe; su expresión es extática, introspectiva, y, a veces, las pupilas de sus ojos parecen incendiarse en el aire. Si, como ocurre a menudo, en sus brazos, apoyado contra su seno o sobre su regazo hay un niño, no parece absorbida en él. (La “Adoración de la Virgen” con el Hijo como centro del mundo es una imagen posterior). No es especialmente joven; mejor dicho, su aspecto es el de una mujer absolutamente sin edad ella es *para sí misma* incluso cuando está dando de mamar a un niño, y también cuando, como en la imagen de Diana de Éfeso, aparece como un cono formado por muchos senos. Otras veces dentada, esgrime un bastón o aparece rodeada de serpientes; pero aun en su aspecto más benigno, la antigua diosa no atrae a sus adoradores. No existe para halagar o afirmar a los hombres, sino para afirmarse a sí misma” (Ídem: 153).

Resulta interesante en este aspecto observar cómo la configuración de la imagen femenina adopta un poder totalmente diferenciado en aquellos estadios de la humanidad previos al monoteísmo. Siendo, a su vez interesante para el estudio de esta tesis doctoral, la comparativa que la autora realiza desde el concepto de quererse y plantearse *para sí misma*, en contraposición a la imagen de la Virgen María, como un modelo simbólico configurado desde el poder y emitido para transmitir un poder que no le es propio. Rich ante el estudio de estas imágenes, propone llevar a cabo una relectura sobre la maternidad como un poder político desarrollado desde la experiencia de las mujeres, y no desde los conceptos posteriores que la entienden como institución. Sin embargo, estas ideas que avalan el poder de las mujeres a través

²⁹⁰ Hará referencia a imágenes de figuras de la antigüedad: neolíticas, precolombinas, chipriotas, cicládicas, minoicas, y egipcias predinásticas. Se basará para ello en ejemplos de estas imágenes encontrados en excavaciones arqueológicas realizadas en lugares como Jericó, Anatolia, Irak, Irán, Siria y Palestina (ídem: 154)

de su experiencia maternal, no dejan de ser un arma de doble filo. Es decir, en medida de que el ser madre se configura, desde el poder, como un imperativo categórico, se convierte a su vez en un imperativo ético que, dice Rich, le viene dado a la mujer por su anatomía, servido para descalificar a las mujeres y apartarlas del acto colectivo de definir la cultura (ídem: 164).

Al hilo de este discurso, no podemos pasar por alto una de las temáticas quizá más interesantes planteadas por Adrienne Rich, y es la referida a la cuestión del trato hacia el cuerpo de las mujeres. Al respecto, nuestra autora afirma cómo todo tipo de relación con el cuerpo femenino es construido a partir de una serie de discursos configurados por “expertos”. Y cómo no partir de los consejos de Dios padre, el mayor experto conocido por antonomasia, quien en un primer momento lanzó el siguiente mandato: “parirás con dolor”. Resulta paradójico cuanto menos, que sea una divinidad masculina la encargada de determinar la relación de dolor de las mujeres ante su propio proceso del parto; y que, por otra parte, hasta bien entrado el siglo XVIII, los médicos, “expertos”, varones, no se preocupasen ni mucho menos en asistirlo. Es interesante analizar cómo la obstetricia considerada como especialización médica, empezó a plantearse como tal cuando Luis XIV en 1663 decidió que fuese un médico de la corte llamado Boucher quien interviniese el parto de una de sus amantes favoritas, Louise de la Vallière. Tal novedad permitió la masculinización de la profesión entre las clases altas francesas, y posteriormente se extendió por el resto de Occidente (ídem: 203).

310

Otro ejemplo señalado por Rich en relación a la alienación de los partos, y que de nuevo nos lleva a mencionar la importancia de la construcción del discurso a partir de las aportaciones de determinados “expertos”, es la experiencia que la reina Victoria de Inglaterra vivió en 1853. Momento en que la soberana dio a luz a su séptimo hijo, y por primera vez en la historia del parto, una mujer tuvo el privilegio de poder decidir que la anestesiasen.

A partir de este momento, la anestesia mediante la utilización de cloroformo en los partos fue la medida más recurrente a la hora de asistir a las mujeres. De nuevo nos encontramos ante un cambio de paradigma que, deja a un lado el concepto cristiano

del sufrimiento ontológico que debían vivir las mujeres a la hora de dar a luz, para poner nuestros cuerpos en disposición de la medicina. Somos testigos de cómo a lo largo de la historia la relación de las mujeres con su propio cuerpo, el conocimiento de este, y el modo de plantearlo y exponerlo, sin duda ha sido creado y establecido por un patriarcado “metaestable” a través del respaldo de su propio discurso hegemónico, en el que imperan la autoridad masculina y su tecnología²⁹¹.

Para acabar con esta normatividad discursiva, Rich abre una vía novedosa reivindicando lo corporal como un espacio de poder femenino, y una experiencia que merece la pena ser vivida. Pero a su vez, plantea una serie de aportaciones en consonancia con la herencia del feminismo radical, y con los grupos de salud de mujeres (de los que hablábamos en líneas anteriores). Y es que ante todo en *Nacemos de mujer*, nuestra autora, aboga por la libertad de elección de las mujeres, una libertad que prevenga el dolor innecesario gracias al conocimiento de nuestros cuerpos, entendidos desde la experiencia total femenina que nos ha sido negada. Y dice así:

“El parto no es un acontecimiento aislado. Si existieran instituciones locales adonde todas las mujeres pudieran acudir en busca de consejo para el uso de anticonceptivos, para abortar o realizar la prueba del embarazo; para recibir cuidados prenatales o instrucciones a cerca del parto; ver películas sobre el periodo de gravidez y el nacimiento; someterse a exámenes ginecológicos rutinarios; formar parte de grupos de terapia y consulta durante y después del embarazo; y si tales establecimientos se completaran con una clínica para el cuidado de los bebés, las mujeres podrían comenzar a pensar, leer y discutir acerca del proceso completo de la concepción, gestación, crianza y alimentación de sus hijas e hijos, y acerca de las posibilidades de la maternidad sobre sus vidas consideradas globalmente. Entonces el nacimiento se convertiría, como un episodio único, dentro del desarrollo de nuestra sexualidad, diversa y polimorfa, y no en una consecuencia forzosa del sexo. Antes bien, se trataría de una experiencia liberadora del miedo, la pasividad y la alienación a que se ha sometido nuestro cuerpo” (idem: 272).

Ante estas líneas observamos la declaración de intenciones que abrirá Rich, donde la experiencia de las mujeres a través de sus propios cuerpos se convierte en un

²⁹¹ Tema que también será tratado por diferentes autoras como Ehrenreich y English (1981), Imaz (2001 y 2010), Tubert (en De la Concha y Osborne, 2004; 1991 y 2010), Lozano Estivalis (en Millán y Peña, 2007; 2006 y 2000), Rubio (en Franco, 2010), Pando Ballesteros (en Franco, 2010) y Blázquez Rodríguez (2010) entre otras.

campo político de emancipación, reivindicaciones, denuncias, y ante todo, en la necesidad del reconocimiento. No podemos olvidar que en conexión con estas ideas, nuestra autora en el noveno capítulo de *Nacemos de mujer*, tratará el vínculo y la relación de la madre con la hija, en el que será interesante detenerse por el planteamiento que realiza sobre la “matrofobia”. En palabras de Rich, “la matrofobia no es sólo el miedo a la propia madre o a la maternidad, sino a *convertirse en la propia madre*” (ídem: 339). Ante tales afirmaciones, Adrienne Rich explica este concepto mediante ejemplos personales, de testimonios de otras mujeres o de narraciones literarias, en los que argumenta que la “matrofobia” se produce como un deseo de libertad y autonomía que viven las mujeres al ser conscientes de que nuestras madres, son reducto de una institución que les niega vivir su propia maternidad en libertad. Rich expone que, aprendemos a convertirnos en madres por la experiencia que nuestras propias madres proyectan en nosotras, y por el referente identitario que ellas mismas generan en nuestras psiques, y parafraseando de nuevo a Rich, “para poder educar a las hijas en el patriarcado se necesita que las madres aprendan a autoeducarse” (ídem: 352).

312

Para concluir este epígrafe, es interesante tener en cuenta que Rich en todo momento se encuentra posicionada a favor de las madres, y de la maternidad como experiencia, porque ésta sólo puede ser ejercida desde la libertad individual y personal de las mujeres. Al igual que Beauvoir en el *Segundo Sexo*, nuestra autora lanza un discurso emancipador que trate de acabar con los obstáculos e inconvenientes de la maternidad como institución, para que las mujeres que deseen convertirse en madres decidan por sí mismas qué opciones y posibilidades pueden llegar a tomar. En palabras de Suárez Suárez (o.c.:164), Rich “no se propone atacar a la familia o a la maternidad excepto en el sentido en que el patriarcado lo define y restringe”; y así nos lo hace ver la propia autora de *Nacemos de mujer* cuando dice que:

“La lucha de la madre por su hijo o hija (...) necesita ser una batalla humana común, basada en el amor y en la pasión por sobrevivir. Para que esto ocurra, la institución de la maternidad debe ser destruida. Los cambios necesarios para que esto sea posible influirán en cada una de las áreas del sistema patriarcal. Destruir la institución no significa abolir la maternidad, sino propiciar la creación y el mantenimiento en el mismo terreno de la decisión, la

lucha, la sorpresa, la imaginación y la inteligencia consciente, como cualquier otra dificultad, pero como tarea libremente elegida” (Rich, o.c.:396).

Finalmente, Rich concluirá su obra resaltando las potencialidades sexuales, reproductivas y maternas del cuerpo de las mujeres como una fuente de conocimiento y de poder del ser creador femenino. De manera que, nos encontramos frente a los esbozos de una nueva corriente del pensamiento feminista que tomará las reivindicaciones de Rich en relación a la recuperación del vínculo entre las mujeres y sus cuerpos, que se halla como diría Imaz (o.c.:88), en un sistema de valores definido desde las mujeres; y que posteriormente será replanteado por feministas del *pensamiento de la diferencia sexual*, siendo el caso de teóricas como Luisa Muraro, o de Luce Irigaray.

3.7. Luisa Muraro y el “orden simbólico de la madre”

313

Para poder abordar este epígrafe, en primer lugar, creemos indispensable dedicar unas líneas al concepto epistemológico de la *diferencia*. Discursos como la filosofía, la antropología y la historia, constituidos desde una perspectiva androcéntrica y patriarcal, se han encargado de legitimar y construir el sujeto hegemónico universal en clave de género, utilizando el masculino como el referente de autoridad máxima. Por tanto, todo aquel sujeto diferenciado o diferente del masculino genérico universal, en este caso, la identidad femenina, se convierte en lo que Simone de Beauvoir denominaría “la otredad”, un concepto negativo, y por tanto considerado inferior a los parámetros de la normalidad por haber sido definido y construido como un sujeto que se configura en relación al hegemónico universal (Cavana, en Amorós, o.c.:85).

Una vez expuesto el concepto de la *diferencia*, es interesante que abordemos las teorías feministas que se configuran en torno a este paradigma. A mediados de los años setenta del siglo XX, y más en concreto, a partir del año 1975, declarado por la

ONU como el Año Internacional de la mujer, supondrá un punto y aparte en la teoría feminista contemporánea. Es en este momento cuando las tendencias feministas empiezan a fragmentarse, ya que una parte importante de mujeres norteamericanas vinculadas al feminismo radical, cansadas de los partidos políticos y de las organizaciones sociales de la *New Left*, comienzan a sentir la necesidad de legitimarse por sí mismas mediante la creación de un feminismo autónomo y autosuficiente.

De este modo, se plantearán como objetivo la reivindicación de una cultura propia y específica para las mujeres, en la que se reclamasen los “valores o principios femeninos”, esencialmente contrarios a los supuestos postulados de los “valores masculinos”. Estas reivindicaciones surgidas en Estados Unidos, constituirían el denominado *feminista cultural* (Osborne, en Amorós y de Miguel, o.c.:213-249), y pronto cruzan el Atlántico traduciéndose en Europa, y más en concreto en países como Francia e Italia por lo que conocemos como el *feminismo de la diferencia*, o el *pensamiento de la diferencia sexual* (Posada, o.c.:100).²⁹²

En este sentido, y en particular en el caso francés, habrá que tomar como referente a la hora de analizar el concepto de *diferencia*, lo que Luisa Posada explica como “la necesidad postmoderna de *deconstruir* los *grandes relatos* de la modernidad”, en los que el sujeto ha muerto, y con él, el discurso ilustrado de la igualdad (Posada, en Amorós y de Miguel, o.c.:257). Ante este contexto intelectual, surge en Francia el grupo de investigación denominado *Psicoanálisis y política*, compuesto por mujeres intelectuales y pensadoras, entre las que destacaron Hélien Cixous, Annie Leclerc, y Luce Irigarai entre otras. Los objetivos fundamentales de este grupo, serán fundamentalmente: sustituir la política de la igualdad feminista por la de la identidad femenina (sobre la que volveremos más adelante). Y para poder desarrollar estas prácticas, en primer lugar, las pensadoras de la diferencia, se desvincularán del resto del movimiento feminista francés, criticado por reclamar la igualdad, concibiendo esta demanda como un fraude, porque desde la diferencia se

²⁹² El *pensamiento de la diferencia sexual*, se desarrolla en oposición a toda la tradición feminista creada con anterioridad a los postulados de esta nueva teoría. Serán las propias feministas de la diferencia quienes denominen al feminismo anterior a su existencia como su opuesto: el *feminismo de la igualdad*, relacionado con la modernidad, hunde sus raíces históricas en la Ilustración del siglo XVIII.

entendía el feminismo de la igualdad como una asimilación del feminismo a los planteamientos patriarcales. Y, en segundo lugar, el feminismo de la igualdad fue considerado y tildado de reformista por perseguir mejoras de tipo legal, entendidas como tales la legalización del aborto (Posada, o.c.:102).

Fundamental para estos momentos será la figura de máxima representación para el feminismo de la diferencia francés, Luce Irigaray. De formación lacaniana y ligada al grupo *Psicoanálisis y política* (“psych et po”), a través de sus obras, en las que recoge la tradición desarrollada por la nueva filosofía de la postmodernidad (ídem: 102)²⁹³, Irigaray emprenderá la búsqueda de una “nueva” identidad femenina²⁹⁴. Irigaray, en *Speculum, de l’autre femme*, tesis doctoral presentada en 1974, y publicada en 1978²⁹⁵, partirá de la premisa central de que la mujer es lo que escape al “logos”, por tanto a “lo racional” y a lo “no idéntico”, y para desligarlo de estos matices, utilizará el concepto de *diferencia* que, proyecta en torno a la reivindicación de un orden simbólico femenino y del resurgir de la identidad femenina. Aspectos en los que, toma como referencia el cuerpo de la mujer, entendido desde un punto de vista simbólico (Oliva, 2009: 231). Será así, cómo a través de esta tesis de Irigaray, se configure el *pensamiento de la diferencia sexual*, desde el que se busque reivindicar la afirmación de las diferencias para conseguir la “libertad femenina”.

A través de estos postulados, la filósofa francesa, propone desarrollar un hablar femenino originario e incluso pre-edípico que rompa con la concepción patriarcal que niega la diferencia, y los principios específicamente femeninos que nos han expuesto ante un mundo monosexual masculino (Cavana, en o.c.: 100)²⁹⁶. Irigaray, en ese

²⁹³ En toda la trayectoria de Irigaray será evidente la influencia no sólo de autores como Lacan, sino también de Deleuze, Wellmer, Lyotard o Jaques Derrida (Posada en Amorós y de Miguel, o.c.:257-258 y Posada, o.c.:102).

²⁹⁴ Creo oportuno entrecomillar el adjetivo “nueva”, porque realmente la identidad femenina de la que hablarán las teóricas de la diferencia, y más en particular en este caso Irigaray, hará referencia a una identidad femenina basada en postulados –a mi entender- totalmente contruidos por el sistema patriarcal, y legitimados a través de esencialismos corporales y sexuales, como pueden ser el ciclo menstrual, la virginidad, los cuidados esencialmente ligados a la feminidad, o la “mistificación” de la maternidad. Mitos nada novedosos, que según Cavana, (ídem: 101) perpetúan la idea de naturalización de la mujer, uno de los más fuertes estandartes del sistema patriarcal.

²⁹⁵ Con *Speculum*, Irigaray se inició en el pensamiento de la diferencia sexual, pero no será hasta 1984, año en el que escribe *Ética de la diferencia sexual* cuando consolide el pensamiento como tal, mantenido a lo largo de los años 90 con obras como *Amo a ti* (1992), o *Yo, tú, nosotras* del mismo año.

²⁹⁶ En este sentido sería interesante preguntarse cuáles son para Irigaray los “principios específicamente femeninos”, y si verdaderamente a través de su teoría ha tenido en cuenta la construcción de un sujeto femenino,

sentido defiende la idea de que las mujeres no deberíamos participar en el panorama político hegemónico, puesto que ha sido constituido por el poder de la razón patriarcal, lo que denominará el poder “logo-falocéntrico”²⁹⁷. De este modo, Irigaray propondrá crear un “orden simbólico femenino”, que se base en la acentuación de la diferencia sexual para poder tener cabida en la construcción del orden social, en el que se desarrollen una economía, religión, genealogía, y lenguas propiamente femeninas, (que no feministas) y con énfasis en la genealogía materna y en el hecho de poder alcanzar una relación renovada entre la madre y la hija (ídem: 101).

No obstante las pinceladas presentadas en líneas anteriores sobre Irigaray, sería interesante resumir los puntos principales de esta autora que pasarán a consagrar el *pensamiento de la diferencia sexual*, y más en concreto los planteamientos que dan paso al siguiente gran foco de la diferencia configurado en Italia. En primer lugar, Irigaray parte de la búsqueda de una identidad femenina, y en su obra *Amo a ti* (1992), se basa en la argumentación de que “lo natural es por lo menos dos: masculino y femenino”, y por medio de esta idea, era de esperar que afirmase categóricamente que, mediante la configuración de estos dos géneros, se asegura la producción y reproducción de la especie. Por otra parte, la siguiente premisa en la que se basará el resto del *pensamiento de la diferencia sexual*, será la existencia obligatoria de dos culturas (la masculina y la femenina), y por lo tanto también de dos órdenes simbólicos, (el masculino y el femenino), ya que una sociedad realmente completa, sólo es posible gracias a la existencia y legitimación de la diferencia sexual²⁹⁸.

Finalmente, y atendiendo a las aclaraciones comentadas anteriormente, la existencia de la diferencia se justifica no sólo de forma cultural y biológica, sino más

puesto que, al hablar de lo femenino, hace referencia a una identidad concreta, y no a un sujeto. Más adelante trataremos estas cuestiones en las críticas realizadas hacia el *pensamiento de la diferencia*.

²⁹⁷ Heredero del discurso “logocéntrico”, que es entendido como “el discurso de la razón occidental dominante” (Posada, o.c.:103), el concepto “logo-falocéntrico” se refiere a la idea de que todo poder está ligado a la Ley del Padre, o al significado fálico (Posada, en Amorós y de Miguel, o.c.:264).

²⁹⁸ Entendemos por “orden simbólico” el orden no material de la vida, representado por ejemplo por el pensamiento o el lenguaje.

bien de forma ontológica, y cómo no esencialista, es decir, se verifica porque “expresa algo así como el orden mismo de las cosas” (Posada, o.c.:105).

Ahora bien, para hablar propiamente del *pensamiento de la diferencia* en Italia, debemos remontarnos a 1966, año en el que se publica el *Manifiesto programático del grupo DEMAU*, abreviatura de “desmitificación del autoritarismo patriarcal”. En el cual se declaraba que “las mujeres no son un problema social –el problema entonces se llamaba la *cuestión femenina*-, pero éste no tendrá solución hasta que las mujeres no lo planteen como el problema que la sociedad crea a las mujeres” (Librería de Mujeres de Milán, 1991:30). Estas declaraciones de DEMAU, serán fundamentales para el pensamiento de la diferencia italiano, ya que basándose en los postulados propuestos en 1970 con *Sputiamo su Hegel*²⁹⁹, obra escrita por Carla Lonzi, y el *Manifesto di Rivolta femmine*³⁰⁰ (grupo de “autoconciencia” femenina, creado también por Lonzi), se establece el rechazo a la igualdad (como concepto jurídico), puesto que la única forma de que pueda existir de libertad para las mujeres, será mediante la idea de asumir las diferencias sexuales³⁰¹. A partir de este momento, y hasta los inicios de la década de los 80, el discurso del pensamiento de la diferencia italiano irá fraguándose y consolidándose en torno a “prácticas de autoconciencia”³⁰², y grupos de trabajo que surgirán de comunidades filosóficas como Diotima, de la Universidad de Verona, o de la Librería de Mujeres de Milán, creada en 1975, junto con otros como el colectivo feminista de Santa Croce, el grupo de Vía Cherubini, el de Turín, o en la aparición de centros culturales como el de Virginia Woolf, en Roma, 1978, o la revista *Sottosopra*.

²⁹⁹ Obra titulada en castellano *Escupamos sobre Hegel*.

³⁰⁰ Traducido en castellano como *Manifiesto de Revuelta Femenina*.

³⁰¹ No obstante, Carla Lonzi en *Escupamos sobre Hegel* (1978:28), sostiene que la igualdad es un principio jurídico, cuyo denominador común, presente en todo ser humano, es que se haga justicia. Sin embargo, a la hora de trasladar dicho principio jurídico al caso de las mujeres, Lonzi critica que la diferencia de las mujeres haya consistido en su ausencia de reconocimiento a lo largo de la historia de la humanidad. De ahí que desde el *pensamiento de la diferencia sexual* no reconozca la igualdad como un principio jurídico en la actualidad, sino más bien como un principio colonizado, y como afirma Lonzi, cuya base, el colono continúa condicionando al colonizado por el sistema patriarcal.

³⁰² Las “prácticas de autoconciencia”, estarán influenciadas por los grupos feministas creados en Norteamérica, como fueron los tratados en páginas anteriores en relación a la salud. Consistían en la creación de pequeños grupos que asumían conscientemente la *diferencia* desde un nuevo orden simbólico positivo, y como una *nueva orientación feminista* (Posada, en Amorós y De Miguel, o.c.:302).

1975 supondrá otro de los años claves para el pensamiento de la diferencia sexual en Italia. En este momento son masivas las manifestaciones feministas y de mujeres que exigen la legalización del aborto, y que lo tienen en cuenta como un problema político para la sociedad italiana. Pues bien, para las pensadoras de la diferencia sexual como Rossana Rossanda, y los grupos de autoconciencia femenina, la legalización del aborto, supondrá el reconocimiento de una sexualidad femenina sometida ante el orden patriarcal. De manera que, desde la *diferencia*, estas pensadoras se replantean su posición frente a la política y las instituciones, y van a exigir la despenalización del aborto, ya que desde sus fundamentos entienden que el único modo de construir un orden simbólico válido es desde la reclamación de una política específica para las mujeres. De manera que, aceptar la legalización del aborto mediante leyes creadas por el orden simbólico masculino, es aceptar el sometimiento de las mujeres al orden hegemónico que niega la identidad femenina³⁰³. Su propuesta por tanto será crear una política de mujeres que se traslade del plano práctico al plano simbólico basado en la práctica del *affidamento*³⁰⁴. Término introducido por la Librería de Mujeres de Milán, y de difícil traducción, que procede del verbo *affidare*, y que literalmente significa “confiar”, de modo que por *affidamento*, podríamos entender una forma de “confiarse” a algo o a alguien. Ana de Miguel lo describe como una práctica llevada a cabo entre mujeres, que supone el reconocimiento de la autoridad femenina (en Amorós, o.c.:251).

Por otra parte, María Luisa Cavana, lo explica como un concepto que significa “una solidaridad activa entre las mujeres y una lucha conjunta contra los mecanismos patriarcales”, basado además en “el principio de la similitud (en Ídem: 103-104). Luisa Posada, lo describe como “una práctica distinta y específicamente femenina, que se

³⁰³ Aportaciones de Luisa Posada para el curso de *Historia de la Teoría Feminista*, 2013.

³⁰⁴ En este sentido de lo simbólico, el *pensamiento de la diferencia sexual* en Italia se concretará en la creación de catálogos como el *Catalogo giallo*, en el que se recogieron escritos de genealogía femenina, de mujeres como Jane Austen, Emily Brontë, Elsa Morante, Gertrude Stein, Sylvia Plath y Virginia Woolf, entre otras. También, al rechazar adentrarse en el terreno político del momento, las pensadoras de la *diferencia sexual*, se trasladan a lo que ellas mismas denominan la “práctica del hacer” que consistirá en exponer sus teorías mediante la creación de espacios como librerías, bibliotecas, centros culturales y de documentación, entendidos como lugares de reunión de mujeres y para mujeres, como serían la Librería de Mujeres de Milán, la editorial de la Tartaruga, las Ediciones de la Mujer de Roma, las librerías de Turín, Bolonia, Roma, Florencia, y Pisa; la biblioteca de Mujeres de Roma y su centro cultural Virginia Woolf (ídem.:305).

asocia con un modo de confiarse entre mujeres destinado a establecer relaciones preferenciales entre ellas” (Posada, en Amorós y De Miguel, o.c.:304). Por otra parte, Asunción Oliva Portolés plantea el *affidamento* como una micro práctica que puede traducirse por “dar seguridad”, o “acogerse”, en este caso a la “autoridad simbólica de otra mujer” (o.c.: 247). Pero sin duda alguna, para una mejor comprensión sobre el concepto de *affidamento*, acudiremos a la siguiente explicación que las propias pensadoras de la Librería de mujeres de Milán dan al respecto:

“La palabra *affidamento* es bella, contiene la raíz de palabras como fe, fidelidad, fiarse, confiar. A algunas mujeres no les gusta porque recuerda una relación social que nuestro derecho prevé entre una persona adulta y una criatura. El *affidarse* de una mujer a su semejante puede establecerse, en efecto, entre una jovencita y una adulta, pero éste no es sólo uno de los casos posibles. Nosotras lo hemos visto y pensado, primordialmente, como forma de relación entre mujeres adultas. A algunas les ha parecido chocante que sea asimilada a una niña. Aunque ninguna lo ha planteado como una objeción grave y podemos hacer abstracción de ello” (Librería de Mujeres de Milán, o.c.:16).

319

Y valga la redundancia, es en este orden de los actos presentados cuando entran en escena Luisa Muraro y su obra *El orden simbólico de la madre*, publicada en 1991. Nuestra autora en ella, partirá de la dificultad de comenzar, un punto en el que se pregunta por el principio u origen de la filosofía, es decir, por el comienzo de toda lógica o razón. Para ello, recurrirá a un breve estudio de la historia de la filosofía occidental, mediante una genealogía masculina, en la que retoma a autores como Platón, Descartes, Hegel, Locke, o Husserl, en los que no encuentra el “origen” que la propia filósofa busca como una necesidad de desaprender la cultura patriarcal:

“La salida no la encontré, sin embargo, mediante la filosofía, sino con la política de las mujeres. De ésta he aprendido, precisamente, que para su existencia libre una mujer necesita, simbólicamente, la potencia materna, igual que la ha necesitado materialmente para venir al mundo. Y que puede tenerla toda de su parte a cambio de amor y reconocimiento” (Muraro, 1994:9).

Muraro a través de esta reflexión planteará el tema más importante que presenta en *El orden simbólico de la madre*, y es la necesidad de encontrar el principio u origen simbólico para poder entender y hacer filosofía, es decir, el “saber amar a la madre” (ídem: 13). Y además reitera que no existen otros principios posibles, entendiendo como tales instancias ordenadoras de la realidad el orden lógico y el social; ya que sólo mediante la práctica del amor, respeto y reconocimiento a la autoridad de “la madre”, se puede llegar a romper con dichas trampas culturales que niegan la existencia del orden simbólico femenino, y a su vez, niegan la libertad. Para Muraro, y así explicado por Luisa Posada, la tesis central de su obra será la “necesidad de aceptar el orden materno como orden simbólico por excelencia para las mujeres”, ya que sólo mediante dicha aceptación de autoridad y reconocimiento, será posible ser independientes ante el orden masculino dominante (Posada, o.c.:121). Es decir, en este sentido, y a nuestro entender crítico, la filósofa italiana, propondrá la creación de un “orden simbólico femenino” como alternativa y aceptación del orden patriarcal hegemónico y dominante, lo que ella misma denominará como:

“El desorden más grande, que pone en duda la posibilidad misma de la libertad femenina, es la ignorancia de un orden simbólico de la madre, también por parte de las mujeres” (Muraro, o.c.:92).

Pero para poder adentrarnos en el análisis de *El orden simbólico de la madre*, partiremos del planteamiento del “saber amar a la madre” como lo que Muraro denomina un “continuum”, es decir, un orden casi metafísico que nos remite a los orígenes de la vida, entendiendo como tales los orígenes del ser que se instauran gracias a la madre, y se transmiten por ésta encarnándose en la identidad femenina (ídem: 54). Todo este proceso de vínculos generados a través del reconocimiento a la autoridad materna, se traduce en una puesta en práctica, entendida como la mediación que toda mujer debe presentar para con la madre, y por ende para con el mundo en general; ya que es gracias al aprendizaje de la lengua materna el modo de podernos transportar hacia los orígenes, pues como dice Muraro nos “sustituye-restituye la experiencia” (ídem: 85) y además nos hace libres (ídem: 112). Razonamos a través del pensamiento de Muraro, que mediante esta estructura del “continuum”,

toda mujer puede llegar a convertirse en madre, entendiendo como tal no sólo a la madre biológica, que ya se ha convertido en sí misma en madre, sino también al resto de mujeres por el hecho ontológico de poder serlo. De manera que, a partir de esta estructura diferenciada por razón de sexo, y configurada de mujer a mujer, de madre a madre, podemos remitirnos a los principios esenciales de la vida del ser femenino como potencia, donde no obstante el sexo masculino queda excluido simbólicamente de dicho “continuum”:

“Esta predisposición simbólica de la madre natural puede ser explicada considerando que una mujer se convierte en madre pudiendo no llegar a serlo y a la vez que sigue siendo para siempre la hija de su madre, de modo que cada madre natural es ya una sustituta. Luego, existe una estructura, la del *continuum* materno que, a través de mi madre, su madre..., me remite desde dentro a los principios de la vida. Es, sin embargo, una estructura todavía demasiado mal conocida en cuanto a sus características originales, que hacen de ella un puente entre naturaleza y cultura, así como en cuanto a sus efectos (...) la criatura de sexo femenino se sitúa de hecho en el punto central y a la vez concluyente del *continuum* (aunque pueda reabrirlo si se convierte a su vez en madre), mientras que la de sexo masculino queda fuera de éste, excluida simbólicamente en el momento mismo en el que la madre conoce su sexo. La diferencia sexual está presente, así, desde los orígenes en la relación con la madre” (Ídem: 54).

321

En este sentido, Muraro entiende el “continuum” como base para establecer su orden simbólico femenino, en el que todo está legitimado a partir de la primera experiencia que establece toda mujer con su madre, la matriz de la vida. Y en este aspecto, se presenta la necesidad de romper con la cultura, entendida ésta como una construcción patriarcal cuyo objetivo se fundamenta en separarnos del amor a la madre, y de la relación con ésta, para traspasarnos a lo que Oliva explica como la incorporación al orden simbólico y social del patriarcado (o.c.:245).

Para Muraro esta separación de la naturaleza materna, supone negar a la madre, y con ella a la naturaleza que configura la identidad femenina, para así llegar a adoptar una identidad que se corresponde con el saber del padre como agente de cultura. Pero, además nuestra autora plantea que tendrá como consecuencia la legitimación de la genealogía masculina, en la cual se obvia la presencia de la madre, y como resultado, la presencia de todas las mujeres. Es en este orden del análisis sobre

la obra de Muraro donde entrará a formar parte la importancia del lenguaje, o mejor entendido desde la dialéctica del pensamiento de la diferencia la lengua materna, razonada como la primera lengua y experiencia aprendida (Muraro, o.c.:69).

Para poder abordar este tema, nuestra autora en primer lugar, hará referencia a la necesidad de renunciar a la independencia simbólica del lenguaje, entendida como la búsqueda de acabar con la potestad o dominio del significado de las palabras para encontrar los orígenes de éstas por medio de la “lengua materna” (ídem: 48). En este sentido, Muraro aplica el concepto del “continuum” ya que “saber hablar” supone pensar en el “origen de la vida”, y por tanto debemos tratarlo como una “contratación”, es decir no nos viene dado por el simple hecho esencial de ser, es aprendido gracias al reconocimiento de autoridad con la madre, y por tanto, fruto de ella:

“El lenguaje puede sernos dado sólo a través de la contratación, porque no es más que su fruto. Saber hablar quiere decir, fundamentalmente, saber traer al mundo el mundo, y esto podemos hacerlo en relación con la madre, no separadamente de ella (...) La idea de que la lengua que hablamos y nuestro saber hablar son fruto, no sólo del intercambio entre hablantes, sino también de un pacto con lo real que se contrata con la madre, intercambiando reconocimiento de autoridad por la “facultad del lenguaje” (ídem: 50-51).

322

A partir de la explicación que Muraro realiza sobre el “lenguaje materno” entrará a formar parte del discurso la importancia del *affidamento*, concepto del que hablábamos en líneas anteriores, y que viene a resignificarse en este sentido, y a tomar como punto de partida el lenguaje, porque para saber hablar le concedemos a la madre la autoridad que merece en el orden simbólico. De modo que, para llevar a cabo nuevas relaciones entre mujeres, o nuevas políticas, Muraro expone la necesidad de sustituir el apego infantil a la madre por el saber amarla y considerar la lengua aprendida de ella como la forma primera de este saber (ídem: 103).

Ante estas argumentaciones, nos encontramos ante una clara práctica de *affidamento*, en donde partiendo de los orígenes de la infancia y del lenguaje aprendido de la madre, toda mujer es reconocida como mediadora y autoridad

simbólica para con otra mujer. La figura de la madre simbólica en el pensamiento de Muraro, surge como una necesidad real y referente para el orden simbólico femenino, donde “la madre” se convierte en la potencia que el patriarcado ha expoliado a las mujeres. Sólo reconociendo la autoridad de “la madre” de la que venimos hablando, podremos darnos autoridad entre las propias mujeres, y sólo desde los postulados de la diferencia sexual podremos independizarnos del “orden simbólico masculino”, porque si no, y si bien lo he entendido, acabaríamos condenadas al “desorden total” en el que no habrá lugar para la libertad:

“Es necesario luchar para que el principio materno no sea sustituido por la síntesis social del poder constituido. Es necesario dar traducción social a la potencia materna para impedir que se cierre la síntesis social y mantenerla, en cambio, abierta a todo querer decir, por distante o anómalo que pueda parecer. Para mí esta apertura es la condición de la libertad. Propiedad privada y derechos son condiciones secundarias de la libertad, correspondientes a síntesis históricas que no me incluyen, como tampoco incluyen a la gran parte de la humanidad femenina y a parte de la masculina” (idem: 105).

323

Llegado este punto del estudio sobre el pensamiento de la *diferencia sexual*, y sobre la obra cumbre de Muraro, cabe preguntarse cuáles son las consecuencias de dicho planteamiento ya no dentro de órdenes simbólicos, sino prácticos. En primer lugar, y atendiendo a la última cita escogida de *El orden simbólico de la madre*, observamos cómo Muraro hace referencia a la idea de que la propiedad y los derechos son condiciones secundarias para la libertad de las mujeres. Si es así, permítanme la falta de decoro en cada una de las críticas que lleve al respecto. Puesto que si tratamos como secundarios los derechos y la propiedad de las mujeres, partimos de un orden simbólico que nos niega no sólo la identidad como sujetos de pleno derecho, sino también la ciudadanía. Pero claro, se me olvidaba que el pensamiento de la diferencia se basa precisamente en eso, en la ruptura con el orden lógico del feminismo que hunde sus raíces en el proyecto ilustrado de la modernidad y de la vindicación por los derechos de las mujeres. Por otra parte, si secundarias son la propiedad y los derechos de las mujeres, entonces Muraro ¿quiere decirnos que la absoluta libertad de la identidad femenina se encuentra en la maternidad?, ¿debemos ser madres (simbólicas

o biológicas) para poder sentirnos plenamente libres?, y si es así, permítanme que me pregunte dentro de qué orden, porque a pesar de lo reivindicativo que se autoafirme el propio pensamiento de la diferencia, ¿no nos volvemos a encontrar con parámetros por todas y todos conocidos?.

Entendemos que el *pensamiento de la diferencia sexual* pretende acabar con la autoridad que construye el “orden simbólico masculino”, pero sólo desde la imposición de otro orden, en este caso el femenino, en el que se reconoce como única autoridad “el saber amar a la madre”. Por tanto, estimamos susceptible de crítica este último aspecto, ya que como diría Celia Amorós, si contextualizar es politizar, históricamente desde el origen del movimiento feminista, se ha buscado romper con el orden patriarcal establecido, pero no para imponer otro orden autoritario (Varela, 2005), sino para crear una sociedad basada en valores y pactos de “sororidad”³⁰⁵ (Posada, en Amorós, o.c.:338-340), y hermanamiento entre mujeres como iguales, y no desde la forma jerárquica y separatista que se reivindica desde el *affidamento*:

“Esta alianza (*affidamento*), donde ser vieja se entiende como el conocimiento que se adquiere con la experiencia de la exclusión y ser joven, como la posesión de las aspiraciones intactas, donde una y otra entran en comunicación para potenciarse en su enfrentamiento con el mundo” (Librería de Mujeres de Milán, o.c.:159).

324

Un concepto que, como hemos analizado en líneas anteriores es susceptible a las críticas, porque, además, constituye un modo de construir las relaciones entre mujeres de forma preferencial entre ellas, y cuanto menos elitista, porque a su vez se olvida de todo el trabajo realizado a través del movimiento feminista. Es decir, desde esta práctica distinta, se adquiere un corte totalmente individualista y especificado en resaltar la potencia esencialista de “la mujer” por el simple hecho esencialista de serlo. Y es que, a través del estudio del *pensamiento de la diferencia* en la filósofa Muraro, hemos observado que toda relación de *affidamento* se construye desde la óptica de que toda mujer se sabe como madre, aunque permítanme el escepticismo ante este

³⁰⁵ Para entender la “sororidad” desde las prácticas de la igualdad, nos quedamos con la idea que proyecta Valcárcel (1994.:137) en la que hace referencia a ésta como un pacto o posición política entre individuos que libre y mutuamente se la conceden.

concepto, puesto que creo entender que no queda realmente claro, como a su vez estima Luisa Posada, qué figura materna es el referente simbólico en Muraro (en Amorós y de Miguel, o.c.:313). Porque aceptar el imperativo que constituyen las relaciones de *affidamento* entre dos mujeres, y a través de ellas someterse al reconocimiento del “saber amar a la madre”, podría, cuánto menos, traducirse como la aceptación patriarcal de que toda mujer es madre por naturaleza.

De manera que, desde un juicio propio, asistimos a la construcción de un modelo identitario no muy lejano al modelo propuesto por el orden simbólico patriarcal, en el que se define lo que es *ser mujer* y *lo que no*, y *cómo serlo* y *cómo no*, que casualmente construye la feminidad desde el postulado hegemónico que legitima el concepto binómico de mujer=madre. En este sentido, Muraro habla de la madre desde un orden simbólico, pero no olvidemos que todo símbolo, construye pensamiento, y a su vez el pensamiento construye realidad, convirtiendo los imaginarios en referentes, y en este caso, parece claro que el objetivo de dicho referente, resulta cuanto menos poco novedoso.

325

Hablar del *orden simbólico de la madre*, supone toda una reflexión que nos transporta a cuestionarnos hasta qué punto los postulaos esencialistas de la obra de Muraro no le benefician al propio sistema patriarcal. Porque preocuparse por construir un orden simbólico femenino basado en el saber amar a la madre primigenia, en los cuidados, reconocimientos del ser femenino, y seguridades entre mujeres, quizá suponga hablar en términos que sólo una élite intelectual pueda permitirse. Y es que, a propósito de la consideración de Muraro al finalizar su obra, los derechos y la propiedad privada son cuestiones secundarias para conseguir la libertad.

A nuestro entender, resulta no sólo curioso sino también preocupante la idea de que un pensamiento tan esencialista —a pesar de no declararse como tal³⁰⁶, elitista, y sobre todo tan poco preocupado por los derechos prácticos de las mujeres (que no simbólicos), desde los años 80 haya calado tan profundo en los círculos y corrientes “más alternativas” de esta nuestra sociedad. En nuestra opinión, las “nuevas

³⁰⁶ Véase Lauretis, “La esencia del triángulo, o tomarse en serio el riesgo del esencialismo: teoría feminista en Italia, los E.U.A. y Gran Bretaña”, en *Debate Feminista*, 1990, pp. 77-115.

maternidades” que abogan por los partos desde el placer, por la teoría del apego, por la lactancia prolongada y a demanda, y que además promueven las relaciones de *affidamento* por medio de la financiación de la figura de una *doula*, emanan directamente de este tipo de pensamiento que, flaco favor presenta para la autonomía y libertad de las mujeres. No obstante, hablaremos más adelante al respecto.

3.8. Lidia Cirillo: “Mejor huérfanas que presas de la madre simbólica”³⁰⁷

Llegadas a este punto del marco teórico de nuestra tesis doctoral, y tras haber analizado el *pensamiento de la diferencia sexual*, y la obra cumbre de Luisa Muraro, nos encontramos ante la mejor respuesta que la “madre simbólica” de esta misma autora podía esperar. Lidia Cirillo escribe en 1993 *Mejor huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia*. Una obra inscrita en la crítica marxista que caracteriza la perspectiva teórica de nuestra pensadora, pero que además, responde al contexto político y filosófico que el feminismo occidental de las últimas décadas del siglo XX estaba viviendo³⁰⁸.

Un contexto enmarcado entre las reivindicaciones teóricas que surgen del *feminismo de la igualdad*, de corte moderno e ilustrado³⁰⁹, frente al emergente *feminismo de la diferencia*, en consonancia con los postulados filosóficos de la postmodernidad. En concreto, y como hemos visto en líneas anteriores, el corte teórico del feminismo italiano estará representado mayoritariamente en estos

³⁰⁷ Para la presentación de este epígrafe, resulta interesante hacer alusión (como no podía ser de otra manera), a la aclaración que Luisa Posada presenta en el prólogo a la edición de la obra de Cirillo en castellano (2002). Será en este prólogo donde Posada explica que Cirillo, ante todo titula así su obra como premisa de sus intenciones teóricas, en las que manifestará su preferencia por la “orfandad simbólica” antes que declararse hija de la “la madre simbólica” de sus coetáneas italianas.

³⁰⁸ Cirillo cuando escribió *Mejor huérfanas*, pertenecía al partido trotskista italiano *Rifondazione Comunista* (Refundación Comunista).

³⁰⁹ En este sentido, nos referimos a las políticas feministas italianas que a finales de los años setenta reivindicaron la legalización del aborto. Ante tales políticas las feministas de la diferencia mostrarían su contrariedad argumentando que, este tipo de leyes, para las mujeres, no dejaban de ser leyes discriminatorias creadas por el sistema de legislación que respondía al hegemónico masculino por deferencia.

momentos por el *pensamiento de la diferencia sexual*. Ante tal respecto, Cirillo dedicará íntegramente un capítulo de su obra al caso italiano, al que irónicamente titula *No creas tener derechos*. Y sí, me refería a este mismo desde la ironía de Cirillo, porque hace alusión ni más ni menos que al manifiesto que lleva este mismo título, publicado por la Librería de Mujeres de Milán en 1987, y subtulado *La generación de la libertad femenina en las ideas de un grupo de mujeres*. Declarado como el primer documento del *pensamiento de la diferencia* italiano, supone todo un escrito colectivo que podríamos considerar como una “auto-historia” del propio feminismo de la diferencia italiano, puesto que está contado por él mismo (Posada, o.c.:111). En el que, y según Cirillo, podemos apreciar un claro posicionamiento contra todo tipo de pronósticos defendidos por el feminismo de corte ilustrado, más conocido como feminismo de la igualdad³¹⁰.

Si bien tanto el manifiesto de la Librería de Mujeres de Milán, como *El orden simbólico de la madre* de Muraro, ahondaban en reivindicar la diferencia femenina como identidad de las mujeres, y en reclamar un orden femenino que se refugiase en la legitimación de la autoridad de la madre como referente. Cirillo por el contrario, propondrá dirigirse contra este tipo de principios considerándolos productos del esencialismo patriarcal. Ante tal situación en la que se publica *Mejor huérfanas*, observaremos cómo nuestra autora, partirá de la base de una necesaria definición del sujeto como noción política (Cirillo, 2002: 30). Y será partiendo de esta premisa, cómo

³¹⁰ Hablar del *feminismo de la igualdad*, supone remontarse a la “modernidad” y con ella a los siglos de la Ilustración, XVII y XVIII, pero sobre todo al contexto de las ideas de libertad y ciudadanía que emanan de la Revolución Francesa. Ideas de libertad e igualdad que, por otra parte, se pregonaron de forma universal, pero sin que las mujeres fuesen sujetos de derecho. Será en este contexto, como comience a nacer el *feminismo de la igualdad*, y gracias a valientes personajes femeninos que tomaron la palabra, y se revelaron ante una situación de desigualdad que las confería al “tercer Estado del tercer Estado”. Una teoría que hunde sus raíces en la noción de una igualdad no excluyente, retomada del pensamiento cartesiano y de su tesis dualista que argumenta la idea de que la mente no tiene sexo. El *feminismo de la igualdad*, partiendo de dichos postulados cartesianos, defenderá la igualdad de una forma ontológica, es decir, por el simple hecho de existir y ser persona. Desde la modernidad en adelante, las mujeres han ido reivindicando los mismos derechos que los hombres; pero no por reivindicar la igualdad ante los varones el modelo normativo de masculinidad tiene que ser el hegemoníamente válido para el *feminismo de la igualdad*. Será en este sentido, y sin por ello caer en la trampa, el momento de aclarar que el *feminismo de la igualdad*, aboga por recoger todos y cada uno de los valores propios de cualquier individuo independientemente de su sexo, clase social, raza, etnia, o religión, para convertirlos en valores humanos, pero no por ello olvida el punto heterodesignado que viven las mujeres (Ángeles Perona, y Ana de Miguel, en Amorós y de Miguel, o.c.:119-149; 222-226). El *feminismo de la igualdad*, a su vez, siempre se ha mostrado crítico con la legislación, y el orden jurídico, teniendo en cuenta que estos últimos aspectos, no dejaban de ser condiciones discriminatorias creadas por el sistema de legislación que respondía al hegemonico masculino por deferencia (Amorós, 2005).

la filósofa marxista pueda llevar a cabo sus cuestionamientos críticos ante el *pensamiento de la diferencia sexual* en su versión tanto francesa, como italiana.

En este hilo del discurso, y si echamos la vista atrás y recordamos las declaraciones con las que Muraro se despide en *El orden simbólico de la madre* (o.c.: 105), apela a la idea de que la propiedad privada y los derechos de las mujeres son aspectos secundarios en la condición de la libertad. Sí, parece ser que para Muraro los derechos de las mujeres se construyen en un orden simbólico que ni a ella misma le compete. De manera que asistimos a lo que Cirillo denominará un feminismo carente de mediación ideológica, porque se corresponde con los fundamentos del liberalismo más patriarcal. Y Cirillo lo denomina así por renegar del feminismo como movimiento político, para convertirse, en lo que más adelante, trataremos como un pensamiento elitista que reivindica ciertos valores previamente heterodesignados. A lo cual Cirillo responde de la siguiente manera:

“Esta fórmula inapropiada, aunque no errónea en lo sustancial, del marxismo como “pensamiento masculino”, puede conducirnos hasta otros terrenos de reflexión e iniciativa política importantes. Las mujeres trabajadoras, comunistas o militantes sindicales, deben admitir que sus necesidades y derechos seguirán siendo secundarios hasta que ellas mismas tengan la fuerza suficiente para convertirlos en primarios *ex aequo*, del mismo peso y valor que los de los hombres trabajadores, comunistas o militantes sindicales; es la ley fundamental y universal de las relaciones de fuerza” (Cirillo, o.c.: 17).

328

Tras estas líneas, y ante todo tras la presentación del título de la obra de la propia Cirillo, observamos que el planteamiento fundamental en nuestra autora italiana, será llevar a cabo una elaborada crítica hacia el *pensamiento de la diferencia* defendido por sus propias coetáneas³¹¹. Cirillo dirige *Mejor huérfanas* a un pensamiento político tradicionalmente masculino en el que ella misma se encuadra: el marxismo. Empero también destinará su escrito ni más ni menos que a sus compañeras y compañeros del partido marxista italiano, conocido como *Rifondazione*

³¹¹ Bien es cierto que las aportaciones de Cirillo son fundamentales para el estudio crítico del *pensamiento de la diferencia sexual*. No obstante, también es interesante destacar el legado de la contribución teórica de Celia Amorós para el feminismo ilustrado, o también denominado feminismo de la igualdad, siendo clave para este trabajo el texto que lleva por título *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres* (2005).

*Comunista*³¹², y más en concreto a aquellas compañeras con las que en su momento surgió la controversia sobre el *pensamiento de la diferencia*. Un pensamiento que según Cirillo caló muy hondo en las mujeres del PDS³¹³ y de *Rifondazione Comunista*, y que además fue el detonante para que estas mismas mujeres creasen los organismos conocidos como *Luoghi di donne*³¹⁴, en los que paradójicamente se fusionarían marxismo y *pensamiento de la diferencia*.

Y todo esto sucede esencialmente porque Cirillo observa, al igual que en su día las feministas radicales estadounidenses, que las políticas de un partido de izquierdas, y de corte marxista como *Rifondazione Comunista*, se limitaban a aplicar lo que hoy conocemos como “acciones positivas”, e incluso permítanme llamarles “diferencialistas” en razón de género. Políticas que en el caso del contexto del que habla Cirillo, se basarían en introducir objetivos específicos para las mujeres en los planteamientos políticos de su partido, o bien asegurar su presencia en las listas electorales. Ante tales proyecciones, nuestra pensadora italiana no se manifiesta contraria, es más, las reconoce como necesarias, pero también insiste en que este tipo de propuestas nunca llegarán a ser válidas si no se formula claramente el problema que sufren las mujeres (Cirillo, o.c.:7).

329

El problema en este sentido, radicaba en que no sólo los compañeros de partido no se planteaban la situación de opresión que vivían las mujeres, y el segundo plano que ocupaban en el terreno político y teórico; sino también que las mismas mujeres optaron por “resolver” esta situación mediante la afirmación de su propia diferencia, y con ella, de la afirmación positiva de la identidad femenina (ídem: 13). De manera que nos enfrentamos una vez más, y avaladas por el propio discurso de la “heteronormatividad” que se fragua bajo la identidad femenina, a un proceso en que los hombres, como diría Amelia Valcárcel (o.c.: 135), dejan a las mujeres fuera de cualquier tipo de pacto en el que se pueda establecer el poder o la dominación. Nos encontramos ante un proceso tan “metaestable” como el patriarcado mismo, y con

³¹² Refundación Comunista.

³¹³ Partido Democrático de la Izquierda.

³¹⁴ Lugares de Mujeres.

ello me refiero al aspecto que la propia Cirillo comenta en relación a la idea de que la opresión que sufren las mujeres varía dependiendo de cada época y de cada contexto, y de cada una de las formas ideológicas en las que se sustenta el mismo sistema patriarcal. Pues bien, ante este respecto, nuestra autora afirma que, en el caso de su contexto, la opresión sufrida por las mujeres se sustentaba en la interiorización de la imagen que los hombres habían construido de ellas (Cirillo, o.c.:14).

En este sentido, Cirillo hará referencia a aquella generación de mujeres comunistas a la que pertenece, y de cómo sus compañeras de partido, y miembros de los *Luoghi di donne*, aceptan el *pensamiento de la diferencia sexual* como una filosofía que se acabará convirtiendo en la ideología dominante de estos grupos de mujeres. Cirillo, y como hemos podido observar a lo largo de toda su obra, se muestra absolutamente contraria a esta aceptación, puesto que asimilar la identidad femenina y “el orden simbólico de la madre” como el *statu quo* de este pensamiento, supone considerar la diferencia desde un punto de vista elitista y burgués. Nuestra autora se refiere a la idea de que idealizar esta imagen o modelo unitario sobre la feminidad que presenta el *pensamiento de la diferencia*, no se corresponde con la realidad tangible de las mujeres. Y de acuerdo con Cirillo, ensalzar este orden simbólico basado en la maternidad, puede parecer posible desde una posición privilegiada de una sociedad en la que, bien se tienen de máximo uno o dos hijos, o ni se tienen, y en la que disponemos de los avances conseguidos gracias a las implicaciones políticas del movimiento feminista. Teniendo el claro ejemplo del derecho a decidir sobre nuestros cuerpos por medio de la interrupción voluntaria del embarazo, de forma segura, legal y gratuita, junto con el acceso a la planificación familiar y a los métodos anticonceptivos (ídem: 43).

Es por estas razones, por las que Cirillo entiende que, tomar como referente una construcción identitaria de valores “diferencialistas”, que son producto de los intereses del sistema patriarcal, supone reproducir el mismo sistema de dominación. Atendiendo a estas razones, y siguiendo las aportaciones de Simone de Beauvoir de que “no se nace mujer, se llega a serlo”, Cirillo hará constar que existen diferentes formas de construir el paradigma de lo que se considera o no ser mujer, y de cómo

estas formas no son reivindicadas por el *pensamiento de la diferencia sexual*. En primer lugar, nuestra autora hará referencia al esencialismo, y cito textualmente:

“El esencialismo no sólo propone de nuevo algunos de los discursos y de las imágenes masculinas más insidiosas, sino que reivindica características que, en parte o en todo, son producto de la opresión.

Puede sostener con razón que, cualquiera que sean los orígenes de la diferencia, los oprimidos/as tienen valores superiores a los de los opresores. Su mejor agresividad, su disposición a cuidar de otros, los límites de su voluntad de poder, etc., son cualidades necesarias para el mundo, que servirían de antídoto contra la reinante hipertrofia de lo masculino.

En mi opinión, la cuestión se plantea en términos distintos. Podemos dejar de lado que tales afirmaciones sean verdaderas o falsas, lo que importa es que resulten útiles para la mujer, para su liberación, su libertad, etc.” (Ídem: 56).

Tras la siguiente cita Cirillo niega todo tipo de aceptación esencialista en torno a la construcción de la identidad de las mujeres. Y más tarde, hará referencia a la necesidad de dejar a un lado estos postulados patriarcales, e intentar no sólo luchar por los derechos y necesidades de las mujeres. Sino también, acabar con esa identidad obligatoria que por definición construye la feminidad en torno al binomio esencialista de mujer-madre. Es así como, Cirillo propondrá como alternativa la posibilidad de otras fórmulas de ser y de construirse mujer, ya que:

“La mujer es cuerpo-madre-sexo-naturaleza porque no ha podido (o sí, pero en menor medida que el hombre) separarse de la tierra, emprender el vuelo y alejarse de su propia inmediatez y naturaleza, como consecuencia de la opresión. Pero también por culpa de su propia alteridad originaria, porque, en el caso de la mujer, la liberación pasa también por la emancipación de la naturaleza” (Ídem: 57).

Ante tales críticas, afirma que las reivindicaciones en favor de la diferencia femenina, acaban cayendo en el clásico esencialismo que valora las diferencias en base a las capacidades físicas de los cuerpos. Y en el caso concreto del pensamiento de Muraro, tales reivindicaciones hunden sus raíces en la relación que cada mujer

construye de forma metafísica con la madre simbólica. Hipótesis que se traduce por un determinismo biológico que, desde la reivindicación de la diferencia femenina, revaloriza el imaginario simbólico de la metáfora de la maternidad. Una supuesta virtud, que desde el pensamiento crítico de Cirillo se considera una construcción cultural definida por el propio lenguaje masculino.

Ante este punto, las críticas irán dirigidas fundamentalmente a las mujeres de los *Luoghi* y de *Rifondazione*, quienes defienden la idea de que tales revalorizaciones hacia la madre son sustancialmente construcciones metafóricas. Sin embargo, Cirillo no vacila en sus críticas ante tal estado de la cuestión. Puesto que la asimilación de dicha metáfora u orden simbólico, en un contexto en el que se ve inmersa la izquierda italiana, es cuanto menos paradójico, puesto que supone rendir tributo a los paradigmas de la cultura católica (Ídem: 58)³¹⁵.

Es claro que nos encontramos ante una evidente negación del sujeto político en valor de su diferencia. Negación que desde estas reivindicaciones supondrá la invisibilización del sujeto dentro del marco del contrato social. Entendido, por tanto, como el espacio en el que se reconoce el bien común de una sociedad, y en donde el individuo adopta una presencia ética en relación a su ocupación espacial. Y en relación a esta negación del sujeto político en el contrato social, Cirillo expone que supone una constante de la propia ideología patriarcal, y que ésta se reafirma mediante la construcción de imágenes estereotipadas sobre la diferencia femenina, que como podíamos imaginar, una vez más radican fundamentalmente en el cuerpo.

En primer lugar, aparecerá la imagen de diferencia por sustracción, representada por la mujer sin alma, sin pene y sin pensamiento, procedente de la corriente que planteaba Freud. En segundo lugar, nos encontramos ante el paradigma de la diferencia femenina por alteridad negativa, es decir, la consideración de la mujer objeto impuro y bruja a la par, la enemiga por excelencia. Y, en tercer lugar, Cirillo nos

³¹⁵ En línea con lo aquí planteado por Cirillo, veremos que en el caso actual español, entre la “nueva” izquierda, o los círculos contraculturales y alternativos, ha resurgido también un supuesto orden simbólico basado en los principios del saber amar a la madre de los que parte Muraro. Sin embargo, estas corrientes, defenderán sus prácticas desde la autodeterminación de considerarse subversivas, una cuestión al mismo tiempo paradójica si observamos que en el caso español, responden perfectamente al ideal maternal que el “nacionalcatolicismo” impulsó durante desde 1939 hasta 1959.

habla de la imagen estereotipada desde la alteridad positiva, donde la mujer es símbolo de maternidad, mistificación femenina, sacrificio, nación y patria. Y ante este orden de las cosas, será interesante cuanto menos entender que:

“La constante es la diferencia, que en el caso de la ideología patriarcal es más importante que su cualidad: cuanto más oprimen los hombres a las mujeres, más miedo tienen de su venganza y entonces se inventan historias de brujas. Cuanto mayor es la tendencia de las mujeres hacia la liberación, tanto más se multiplican las imágenes positivas de la diferencia, y a la mujer que pide la igualdad, el hombre responde con una mayor disposición a concederle la superioridad” (Ídem: 80).

Apreciamos un claro ejemplo de “patriarcado metaestable”, en el sentido de que dicho sistema se adapta a todo tipo de situación histórica y cultural. Y en este caso, Cirillo explica cómo en situaciones en que las mujeres logran convertirse en sujetos políticos de su discurso, el patriarcado reacciona, encargándose de potenciar los parámetros diferencialistas en razón de su sexo. Recalcando como hemos visto, estereotipos bien de sustracción, alteridad positiva o negativa, que más allá de convertirse en medidas de valoración de las mujeres, se convierten en rasgos legitimadores de su opresión³¹⁶.

Y frente a las críticas que hemos ido analizando, la filósofa italiana, seguidamente se enfrenta a los mayores órdenes sociales del *pensamiento de la diferencia* que reivindica Luce Irigaray, en cuanto a la virginidad y la maternidad se refiere. Ambas entendidas como el estatus de la feminidad, y la esencia que como consecuencia, construye todos y cada uno de los valores de la identidad femenina. Valores que a su vez se convierten en derechos que, según la pensadora francesa de la diferencia, les son negados a las mujeres en detrimento de la igualdad. Por tanto, Cirillo cuestiona que valores como la virginidad y la maternidad sean identidades positivas, ya que considera dichas reivindicaciones como fruto de la peor moral patriarcal por estar ligadas única y exclusivamente a la sexualidad de las mujeres. Ya que, ante este sentido, cabría preguntarse ¿qué consideramos virginidad o

³¹⁶ En este sentido, resulta interesante tener en cuenta estas aportaciones de Cirillo recordando el caso de “la nueva mujer española”, frente al caso de “la mala mujer republicana”. Y la mistificación de ciertos valores femeninos que se exaltan en todo tipo de regímenes totalitaristas.

maternidad?, ¿quién determina tales valores?, y ¿por qué se construyen como exigencias únicamente femeninas? De este modo, y siguiendo las razones de Irigaray que determinan la virginidad y la maternidad como un derecho de las mujeres, también implican deberes. Y en lo referente a este aspecto, Cirillo cuestiona la verificación de dichos derechos y deberes, lo cual, resulta un tanto ridículo y heteronormativo, si bien como plantea la pensadora italiana, nos viésemos en la obligación de exigir certificados de virginidad. Y en este sentido, la peligrosidad del asunto reside en entender la violencia sexual no cómo un atentado contra la persona, sino contra la virginidad (Ídem: 85).

De acuerdo con lo anterior, Cirillo responsabiliza directamente a la dominación patriarcal como desencadenante de la mistificación de asuntos considerados “propiamente femeninos”, siendo el caso de la virginidad y de la maternidad. Y lo más perverso de todo, en mi opinión, y creo entender que para Cirillo también, es que el *pensamiento de la diferencia* utiliza las mismas claves de opresión patriarcal para empoderar a las mujeres reivindicándolas como diferencias positivas. En este caso, Cirillo entiende que:

“La dominación patriarcal ha privado a las mujeres de la posibilidad de ser algo más que cuerpo, sexo y madre, atribuyendo al hombre las características de pensamiento y dimensión social (...) Y cuánto más coincide la diferencia con la opresión, con mayor fuerza se infiltra esta última en la diferencia y se mezcla con ella” (Ídem: 104).

Otro de los temas interesantes que Cirillo plantea en *Mejor huérfanas*, será la polémica sobre la identidad de género. Partiendo de la premisa de que el género se construye de forma histórica y cultural. Y que éste, a su vez, supone la mejor construcción en la que se fundamenta la dominación patriarcal por elevar una serie de comportamientos, características y actitudes que se transmiten a niños y niñas, y determinan sus diferencias. Cirillo, teniendo en cuenta que el género se convierte en la categoría que define lo que supone ser mujer y hombre, se preguntará en qué consiste la identidad de género. La identidad, dice Cirillo, es el origen de todos los estereotipos. No obstante, llega a la conclusión de que, hoy por hoy, es difícil responder a tal

cuestión. Aunque también propone romper con la identidad masculina dominante, que es la que realmente construye al resto de identidades de forma relacional, como ocurriría con la femenina. Y pone como ejemplo una paternidad real en la que “el hombre debe aprender a hacer de madre de sus hijos, a alternar diversas funciones como ya hace la mujer, a no tener miedo a la ternura, ni a sentir que su virilidad se pone a prueba constantemente” (ídem: 112).

No obstante, Cirillo piensa que lo realmente importante a la hora de enfrentarnos a un análisis sobre las identidades de género es razonar qué mecanismos determinan toda identidad. Y para ello, reflexiona contra la imposición de la identidad de género femenina, y contra la revalorización positiva de ésta por parte del *pensamiento de la diferencia*:

“La mujer no dispone más que de lenguajes masculinos para hablar de sí misma, de su propia identidad de género, de sus proyectos, debido a que los hombres han determinado a lo largo de muchísimo tiempo el monopolio de la cultura.

Este hecho convierte la autonomía femenina en un fenómeno relativo, pero no inexistente. Resulta completamente normal que el primero en haber creado cultura preste sus palabras y esquemas de pensamiento a quien no las tiene o, mejor dicho, que quien los detenta, de la misma forma que se arrebatan las tierras, los bienes y el poder. Cuando se acepta esta realidad elemental, desaparecen muchos problemas y discriminaciones del *pensamiento de la diferencia*” (ídem: 118).

Siguiendo el estudio de *Mejor huérfanas*, será también interesante comentar el capítulo que Cirillo dedica al texto de la Librería de Mujeres de Milán, *Non credere di avere dei diritti*³¹⁷.

La pensadora italiana, nos habla de cómo sus compañeras de partido, y de los *Luoghi di donne* acogieron el texto con agrado, e incluso lo tomaron como un referente para las mujeres militantes del momento. La autora, relata cómo el texto de la Librería de Mujeres de Milán, se convirtió en un manifiesto que reivindicaba el rechazo absoluto a todos y cada uno de los avances feministas que en Italia se estaban consiguiendo en el momento. Entendiendo como tales rechazos inmediatos la ley en

³¹⁷ Traducido en castellano por *No creas tener derechos*

contra de la violencia, y la del aborto. No obstante, Cirillo comenta que, a pesar de la negativa por parte del *pensamiento de la diferencia*, las movilizaciones de mujeres en Italia, fueron decisivas:

“Como prueba del hecho de que en el país más condicionado de modo inmediato por la Iglesia católica y gobernado por un partido que le debía buena parte de su éxito, se elaboró una de las leyes más avanzadas de Europa, a pesar de sus indiscutibles limitaciones” (ídem: 121).

En este sentido, Cirillo critica que el *pensamiento de la diferencia*, desde su tendencia a desechar las leyes por haber sido construidas desde un Estado masculino, a su vez, anula aquellas leyes y derechos específicos obtenidos en materia de género e igualdad. Lo cual, dice la propia autora, resulta paradójico. Y cuestiona Cirillo este último punto, porque, y cito textualmente “desde la diferencia lo que se está exaltando es una fuerte preocupación de que la igualdad de derechos alejara a las mujeres de su papel de madres” (ídem: 123). A mi entender, resulta cuanto menos peligroso encontrarnos ante tal mistificación. Aunque siendo realistas, y recordando las palabras con las que se despide Muraro en *El orden simbólico*, no es de extrañar que los derechos de las mujeres queden en un segundo plano, ya que sólo así se podrá legitimar la reivindicación de valores propiamente femeninos, entendidos como tales la virginidad o la maternidad.

Y siguiendo el hilo del discurso crítico de Cirillo hacia la obra de la Librería de Mujeres, nuestra autora se centrará en reflexionar sobre la construcción política del *pensamiento de la diferencia*. Una construcción que, como comenta Cirillo se distancia de la mujer oprimida y rechaza la opresión de las mujeres, puesto que, para las pensadoras de la diferencia, esta imagen supone alejarse de la liberación. Y esto es así, explica Cirillo, porque para estas pensadoras, tiene que existir un “margen de libertad que permita actuar fuera de los condicionamientos ideológicos y materiales del opresor” (ídem: 126). Debemos entender como dice Cirillo que, dicho margen hay que tratarlo como un elemento de diferenciación, y me permito incluir de discriminación, entre las propias mujeres. Pues según los parámetros del *pensamiento de la diferencia*,

se trata de autoproclamarse dotando y diferenciando a las mujeres más válidas y competentes intelectualmente, del resto de mujeres. Y en este sentido aquellas “mejor dotadas”, se convertirían en los referentes y dirigentes de dicho pensamiento según el texto de la Librería de Mujeres. Sin embargo, Cirillo, en su línea crítica no duda en observar cierto elitismo jerárquico en el mundo femenino que estima el *pensamiento de la diferencia*, y expone lo siguiente:

“La constitución de autoridades femeninas no puede ser producto de una autoproclamación, sino efecto histórico del proceso de liberación: si hoy existe un mayor porcentaje de autoridad femenina en el campo cultural y político, se debe a que una parte de ese camino ya ha sido recorrida, porque las mujeres han conquistado en mayor medida que en el pasado – aún- que menos de lo que sería justo y posible- roles de prestigio y de poder” (ídem: 128).

No obstante, y de acuerdo con Cirillo, todo pensamiento oprimido que rechaza la opresión, niega automáticamente su razón de ser. Y en este caso, niega la construcción de su propio sujeto político, para convertirse en un ente simbólico y elitista que excluye a las mujeres de la realidad política y de derechos. El pacto entre las mujeres, sólo podrá establecerse cuando se identifique la opresión. Y para ello, Cirillo propone entender el tan necesario nexo entre el género y la clase:

“Es necesario que como feministas comprendamos que la sombra de la opresión de otras mujeres recae inevitablemente entre, el sentido material y simbólico, sobre las más competentes y dotadas, las llamadas libres; y como marxistas es necesario comprender que la extrañeza hacia lo establecido que sienten las mujeres puede convertirse en un potente medio en manos del proletariado femenino para unir dos identidades, la de género y la de clase” (ídem: 129).

3.9. Elisabeth Badinter. Cuando el “amor maternal” se convierte en la última tendencia en esclavitud para las mujeres

En el siguiente epígrafe expondremos las aportaciones de una de las obras clave de Elisabeth Badinter, *¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII-XX*, publicada en 1981

¿Existe el instinto maternal?, es un ensayo que tratará de desmontar desde una perspectiva histórica y feminista el concepto y evolución del “amor maternal”. Un concepto entendido hegemonícamente como un instinto intrínseco a la naturaleza femenina. En su crítica, Badinter partirá de la premisa de que tal “instinto” femenino, en ocasiones se despierta en algunas mujeres, mientras que en otras aparece perpetuamente aletargado o inexistente. De manera que, cabe cuestionarse si realmente se trata de un instinto como tal, o de una constante aprendida socialmente y variable cultural e históricamente.

Por otra parte, Badinter en este estudio, tratará el amor maternal como una actitud ligada fundamentalmente al contexto histórico, espacial y temporal en el que se desarrolle, añadiendo que además no se trata de una constante universal. Y a su vez, plantea que dicho amor maternal se construye principalmente como un ejercicio cultural sujeto a una serie de discursos políticos, ideológicos y morales que a lo largo de la historia de la humanidad han ido mutando y evolucionando de manos de la hegemonía patriarcal.

En primer lugar, nos enfrentaremos a un interesante planteamiento que cuestiona el *statu quo* de “la buena madre” a través del estudio y consulta de diversas fuentes, como testimonios, cartas, diarios, obras literarias, discursos médicos, filosóficos y morales, informes, estadísticas, censos de población etc. Una identidad la de la “buena madre” que, ligada al discurso hegemónico, se construirá de un modo u otro en relación al peso de los valores dominantes e imperativos histórico-sociales. Y para ello, Elisabeth Badinter partirá de una fecha clave: 1760 como punto de inflexión y cambio en la conciencia colectiva sobre el concepto de la familia³¹⁸. Una década en la que

³¹⁸ Para poder entender el concepto y origen de la familia moderna, es fundamental tener en cuenta uno de los escritos más prolíficos de la modernidad: *El Contrato Social* de Rousseau, escrito en 1762. Una obra que anuncia principalmente la disociación entre los espacios político y doméstico, también entendidos como la familia y la ciudad. Además de aportar la tesis de que la más antigua de todas las sociedades, y la única natural es la familia. Rousseau, marcó un nuevo concepto que acabaría con la ideología absolutista del antiguo régimen que sometía el poder del Estado al de la familia. No obstante, podemos evidenciar lo desfavorable del asunto tanto en cuestiones de género como en aquellas que atañen directamente a las mujeres. Para una crítica a Rousseau desde una

comienzan a surgir una serie de escritos que incitan a los padres, y más en concreto a las madres a volcarse en la idea del “amor maternal”. No obstante, para poder profundizar en los cambios que sufrirá la familia moderna, Badinter considerará necesario en su obra comenzar por analizar la situación previa al siglo XVIII.

Y es que partiendo del pensamiento aristotélico en el que se argumenta que el poder del hombre era una cuestión ontológica de su sexo, la teología cristiana, se convertirá en heredera de dicha tesis, para así poder otorgarle el poder absoluto al padre. Fue de esta manera, como a lo largo de la Edad Media, y siguiendo los postulados de pensadores, y filósofos como San Agustín, se gestó la idea de que la infancia suponía el estadio de la humanidad más imperfecto, y cargado de toda ausencia de voluntad, que a su vez estaría contaminado por el peso del pecado original. De este modo, era de vital importancia la imposición del poder del padre por medio de la educación. Una educación, que además llegaba a degradar todo tipo de ternura, por entender que tales muestras de afecto y de cariño, transmitidas por las madres, malograban el ser infantil acentuando su pecado original, en lugar de extirparlo. Sin olvidar, que dichas manifestaciones de amor, suponían un signo de debilidad por parte de las madres, quienes, según los criterios de San Agustín, y de moralistas y teólogos de la época, por propio egoísmo anteponían su placer personal, al bienestar del niño (Badinter, 1981: 39-41).

339

Siguiendo esta misma línea, Badinter menciona a uno de los predicadores más influyentes de la baja edad media, Juan Luis Vives, quien en 1523 escribió *Instrucción de la mujer cristiana*. Una obra en la que el autor llegó a denunciar con severidad el cariño y la ternura que las madres profesaban a sus hijos durante el amamantamiento, tratándolo de un alarde de voluptuosidad sexual en beneficio del hedonismo de la maternidad (o.c.:43)³¹⁹.

perspectiva feminista, resulta fundamental la obra de Rosa Cobo (1995).

³¹⁹ Recordemos por el contrario que esta obra supuso uno de los tratados claves de moralidad femenina durante el primer franquismo. Con ello, observamos cómo los discursos expertos, responden a una metaestabilidad patriarcal tan paradójica como lo son sus mandatos.

Se podría decir, que los moralistas, filósofos, teólogos, pedagogos, y en resumidas cuentas, ideólogos de la época, veían en el cariño el mejor ejemplo de una mala relación amorosa entre la madre y el hijo, y que ésta a su vez se consideraba el detonante responsable de una mala educación. Ahora bien, es evidente que este tipo de discursos, previos a la construcción de la familia moderna, relegan todo el compromiso de la maternidad en las mujeres. Pero cabría preguntarse en qué se traducen a niveles prácticos todas estas promulgas. Ante este tipo de conceptos, hemos podido observar que la infancia se convierte en un gran estorbo social, impuro y pecaminoso tanto para las madres como para los infantes, y que cuanto menos, se concibe como una carga para la unidad familiar. Es por ello, que el ejercicio de la maternidad se adaptará a este tipo de discursos creándose una figura especializada en la labor de la lactancia: la nodriza. Quien además, permite negar la transmisión de valores sexuales por medio de la lactancia materna³²⁰.

“La costumbre de pagar a una nodriza para que críe a un niño es muy antigua en Francia, dado que en París la apertura de la primera agencia de nodrizas data del siglo XIII. También sabemos que en esa época el fenómeno concernía casi exclusivamente a las familias aristócratas” (ídem: 48).

340

No obstante, Badinter explica que tal costumbre, hasta finales del siglo XVI era un acto exclusivo de la aristocracia. Hasta este momento, la clase social más influenciada por las cuestiones moralistas y políticas del acto de amantar, sin duda se encontraba entre las altas esferas. Sin embargo, será en la ciudad donde a partir de este momento las mujeres de la clase trabajadora, empiecen a confiar el cuidado y amamantamiento de sus bebés a esta figura de la nodriza. Entre otras cosas, porque el hecho de tener

³²⁰ La profesión de la nodriza supondrá la creación de una figura clave para la configuración no sólo de la familia moderna en Europa, sino para la construcción de todo el sistema capitalista del Antiguo Régimen. Las nodrizas fueron mujeres, (por lo general campesinas que acababan de dar a luz), que gracias a la propagación de ciertos discursos moralistas, se dedicaron profesionalmente a la lactancia y cuidado de los niños. Es por ello, que no sólo se vincularon a la aristocracia y a la burguesía, existieron nodrizas adaptadas a todas las condiciones y clases sociales. Su trabajo estaría cargado de valores morales en una sociedad basada en la pureza y en el miedo al pecado. Al tratar la lactancia y el cuidado de los niños como un trabajo remunerado, alejaba a las propias madres de todo tipo de placer sexual y pecaminoso que pudiese transmitirse por medio de la lactancia. Sólo así, se lograría acabar con la impureza natural de los niños procesada por medio del amor de sus madres.

que contratar a un obrero y operario para que realizase sus funciones, era realmente costoso en comparación con el salario que percibía una nodriza (ídem: 56):

“Las mujeres de los obreros y los artesanos, grandes abastecedoras de bebés para las nodrizas, verdaderamente no tenían otra opción. En los oficios donde la mujer está directamente asociada al trabajo de su marido es donde le resulta más dificultoso conservar a sus hijos a su lado y criarlos (...) Es en las categorías sociales menos favorecidas donde se registra el menor número de niños a cargo de una nodriza. Para las familias más pobres, el niño constituye una amenaza para la supervivencia de sus padres. No les queda pues otra opción que desembarazarse de él. Lo abandonan en un hospital (...) o lo entregan a la menos exigente de las nodrizas” (ídem: 55-56).

Hemos podido observar que la acción de contratar los servicios de las nodrizas abarca todas las clases sociales. No obstante, sería interesante detenerse en un hecho clave, y es tener en cuenta quién determina o domina la célula familiar. Es claro que dicha figura aparece representada por el padre y marido, quien una vez más se encarga de determinar y decidir el centro del sustento económico familiar, y los miembros que participan activamente de él. Pero, por otra parte, Elisabeth Badinter nos plantea la siguiente reflexión para el estudio y cuestionamiento del amor maternal. Y es la importancia de tener en consideración a las mujeres de clases altas, por ser probablemente las menos sometidas a los valores tradicionales de la sociedad. De manera que, estas élites, sin tener que trabajar de forma asalariada, logran vivir con mayor capacidad de decisión. Un hecho que les permite decidir dejar a sus bebés en manos de las nodrizas, y negarse a darles el pecho (ídem: 59). Ante este respecto de la realidad de ciertas mujeres acomodadas explica Badinter lo siguiente:

“No estaban dispuestas a sacrificar su sitio y su puesto en la Corte, o simplemente su vida mundana y social para criar a sus hijos. El primer movimiento de rechazo, era negarse a darles el pecho. Para explicar ese gesto antinatural, las mujeres de sectores acomodados invocaron algunos argumentos cuyo objetivo era más justificar su inacción que justificar su acción. Sin embargo, hubo quienes dijeron las cosas con claridad: me disgusta, y prefiero hacer otras cosas” (ídem: 73-74).

Ahora bien, no cabe olvidar, que entre los argumentos que justificaban la negativa al amamantamiento, se encontraban no sólo aquellos que imperan actualmente, como es el hecho de la pérdida de cierta belleza estética. Por otra parte, las mujeres más privilegiadas del antiguo régimen, y pertenecientes a la aristocracia, se ampararon bajo el respaldo del orden moral. Desde este prisma, se defendió la idea de que la lactancia era indecorosa para aquellas mujeres de clase alta, una actividad que negaba cierto rasgo de distinción, y que sólo le podía corresponder al vulgo. Y no sólo eso, a través de la lactancia, se asimilaba directamente a las mujeres con una parte animal, de la que ante todo se quería prescindir, por estar contaminada por el vicio. Y cito literalmente “daba una imagen animal de la mujer como vaca lechera”, considerándose a su vez un gesto falto de pudor (Ídem: 75).

A pesar de los criterios y valores del orden moral, entrará en escena otro factor cuanto menos determinante para las mujeres de la aristocracia, y más adelante para aquellas de la burguesía, que paulatinamente imitarían los comportamientos de las altas esferas de la sociedad. En este sentido, Badinter se referirá a la responsabilidad que tendrán no sólo moralistas de la época, sino también los propios maridos. La lactancia suponía un período en la vida de las mujeres del antiguo régimen, en el que éstas debían retirarse para poder llevar a cabo dicha actividad, suponiendo desaparecer de la escena pública durante una temporada de su vida. Por lo tanto, según los estudios de Badinter, los maridos se negaron a que sus esposas amamasen a sus criaturas por ver relegado su propio placer sexual en beneficio de sus infantes (Ídem: 76):

“Aun en el caso de que el padre no esté disgustado, el pequeño que es amamantado por su madre le estorba de manera considerable. Porque los médicos y moralistas de esta época, están de acuerdo en proscribir las relaciones sexuales no solamente durante el embarazo, sino también durante la lactancia. Según ellos, el esperma malogra la leche. Así que pone en peligro la vida del niño. La medicina del siglo XVIII sigue difundiendo esta falsa consigna, y por consiguiente el padre se ve constreñido a un prolongado período de continencia sin placer. Como por otra parte, y desafiando el tabú, las parejas se habían dado cuenta de que en ese período la mujer es menos fértil, el padre se encontraba ante una alternativa desagradable” (Ídem: 76).

Ante tal estudio, no es difícil imaginarnos cómo finalizarían las relaciones matrimoniales de la época, en las que la crianza de los infantes, es cuanto menos un estorbo. No cabe duda que la solución más frecuente a la que llegarían los esposos de las mujeres del antiguo régimen, sería sin lugar a duda la infidelidad por medio de prácticas extramatrimoniales. De forma que, para evitar tal conflicto, las mujeres de la aristocracia anterior al siglo XVIII, lo tuvieron muy claro. Otra cosa muy diferente es que por medio de estas prácticas se asegurasen la plena fidelidad de sus esposos. Ironías aparte, no podemos olvidar que la presencia de los infantes podía entroncar la seguridad de la estabilidad familiar.

Hemos podido observar a través de esta obra que, tanto las mujeres de la aristocracia, como burguesas, comerciantes, y campesinas del antiguo régimen en Francia, en concreto, y en toda Europa en general, cuestionaron completamente el supuesto amor maternal. Pero también, será interesante detenernos en un punto clave de creación intelectual que vivirán las mujeres de las altas esferas desde el siglo XVII al XVIII³²¹. Siglos en los que en Francia las mujeres más privilegiadas, y cercanas al mundo de la cultura, comienzan a ver que, liberadas de las presiones domésticas y de las cargas de la maternidad, pueden dedicar su vida al estudio y al desarrollo intelectual. A lo largo del siglo XVII, cada vez más mujeres de las altas esferas fueron conquistando un terreno, hasta el momento prácticamente ocupado por hombres. Estas mujeres, crearon los famosos *salones de las preciosas*, espacios dedicados a la tertulia, y a grandes debates intelectuales. De modo que comienza a aparecer una nueva cultura dominada por la élite intelectual de una serie de mujeres, que como veíamos anteriormente forjaban su identidad femenina en detrimento de la maternidad. Fue así cómo:

“Las *preciosas* se sintieron obligadas a cultivar el espíritu y dominar sus sentidos. Volviendo a la antigua filosofía de la ascesis, las *preciosas*, aún más que las mujeres filósofas del siglo XVIII, no quisieron ser más que puros intelectos (...) Estas mujeres del Gran Siglo, habían comprendido que su cuerpo era el sitio de anclaje principal de su esclavitud. Cuando el hombre goza, posee al mismo tiempo a toda la mujer, sea su amante o su esposa” (Ídem: 84).

³²¹ En este caso, Badinter hará referencia al fenómeno de *las preciosas*, mujeres pertenecientes no sólo a la aristocracia, sino también a la nobleza y a la burguesía. Quienes literalmente buscaron ser brillantes y distinguidas intelectualmente.

Siguiendo las aportaciones de Badinter, podríamos decir que los primeros coletazos ganados por el feminismo, hunden sus raíces en el fenómeno de las *preciosas*³²². Desafortunadamente, tales atisbos de independencia y emancipación femenina fueron frenados rápidamente. El saber se convirtió en el más peligroso de los amantes, pues “distrayó a las mujeres de sus más sagrados deberes”, expone Badinter.

La regresión otra vez, se palpa a la vista. Y es que, de nuevo, a partir de 1760 en adelante, irrumpen en la escena multitud de escritos y publicaciones de filósofos y moralistas que sedientos de opresión femenina, ordenan a las mujeres someterse a la “mística de la maternidad”. Podemos deducir de quienes se trata, y cómo no, no podíamos pasar por alto al famoso padre de la libertad que, casualmente encierra prisionera del yugo de la maternidad a la mitad de la población. Sí, estábamos en lo cierto, en algún momento aparecería el gran protagonista del discurso ilustrado. Ni más ni menos, el intachable y bueno por naturaleza de Rousseau, escribe en 1762 una de las obras claves para la modernidad, el *Emilio*, o *De la educación*. Un tratado filosófico sobre la naturaleza del hombre, y del ciudadano ideal, personificado en su principal protagonista, Emilio. Quien, a su vez, tendrá como perfecta compañera a Sofía, el ideal de mujer del ilustrado Siglo de las Luces. Además, no es casual que Rousseau titulase su último y quinto capítulo de esta obra, *Sofía*, en el que expuso cómo debía ser la educación de la esposa y madre perfecta para a *Emilio*.

Es cierto que Rousseau fue el precursor de toda una corriente que acabaría por recluir de nuevo a las mujeres en sus hogares. Ahora bien, sería interesante preguntarse cómo las ideas de Rousseau lograron calar tan rápidamente en una generación de mujeres que rehuían con total normalidad del instinto maternal. Ante todo, será fundamental tener en cuenta el contexto de la Francia de mediados del siglo

³²² Harto es reconocido que la aportación literaria de mujeres como Christine de Pizan, quien en 1405 escribió *La ciudad de las damas*, podría ser considerada como los orígenes de las primeras vindicaciones feministas del siglo XVIII. Christine de Pizan, arrancará el origen del interesante debate conocido como la *Querelle des femmes*. Debate que surgirá desde ámbitos intelectuales a finales del siglo XIV en Francia, alargándose hasta la Revolución Francesa. En España, será sobre todo en el siglo XV cuando una serie de mujeres cuestionen la misógina palpable en sus vidas por el simple hecho de ser mujeres. Este fenómeno, será de gran importancia para la *herstory* y la historiografía feminista porque por primera vez en la historia de la humanidad, las mujeres toman la palabra de forma pública, generando un debate de defensa frente a la cultura misógina que les rodeaba (Vargas, 2016).

XVIII. Momento en el que el paradigma ideológico es determinante por producirse un cambio de pensamiento que acabará por desplazar el poder absoluto del monarca, a favor de la construcción del Estado moderno. Y será interesante apreciar cómo las relaciones que se establecen en el ámbito de la formación de un poder político, de la misma forma se trasladan a la construcción de las relaciones de género.

En este contexto a tratar de modernidad, y dejado a un lado el poder absoluto del monarca, que podríamos considerar comparable al poder absoluto del padre en la toma de decisiones, se produce un paralelismo con el nuevo concepto de Estado moderno. Cuyo máximo objetivo será producir seres humanos que manifiesten la riqueza de dicho poder estatal. Y para ello, será fundamental salvaguardar la supervivencia de la población actuando desde la más primera infancia, ya que, a mediados del siglo XVIII, moría el 25 % de la población infantil en los primeros años de vida. De manera que como explica Badinter, filósofos, administradores, médicos y moralistas de la época, configuraron el discurso del “amor maternal”, exigiendo el retorno a la lactancia materna con un trasfondo cuanto menos perverso. Pues a través de ésta se consideraba que se transmitían los valores educativos de madre a hijo, pero no sólo eso. Tras el ejercicio de la maternidad y su correspondiente amor maternal, se hallaba la gran anhelada por la filosofía de las luces: la felicidad. Y de mano de ésta, aparecería la tan demandada igualdad para con sus compañeros varones en la creación del nuevo Estado moderno (Ídem: 118):

“A lo largo de casi dos siglos, todos los ideólogos les prometieron maravillas en caso de que asumieran sus tareas maternas: “sed buenas madres y seréis felices y respetadas. Volveos indispensables en la familia y conseguiréis derecho de ciudadanía” (Ídem: 118).

Resulta un tanto grotesco que el discurso lanzado a mediados del siglo XVIII, siga teniendo vigencia en la actualidad. Y es que las mujeres de los albores de la modernidad, se refugiaron en el deseo de proyectar una identidad visible y servible para con los alardes de libertad que el nuevo siglo traía bajo el brazo. Ser madre, y mostrar el sentido del deber por medio del supuesto sentimiento espontáneo del amor maternal, se convertía en una de las labores más honrosas y “nobles”, de la moderna

identidad femenina. *Sofía* se convertía de aquí en adelante en paradigma y estereotipo clave por excelencia de los valores de la feminidad. Pero no sólo eso, como bien explica Badinter, los imperativos que construye la Ilustración en relación a la configuración de la identidad femenina se fraguarán en un modelo aún más arcaico:

“La mujer ya no aparece asimilada por la serpiente del Génesis, o a una criatura astuta y diabólica a quien hay que poner en vereda. Se convierte en una persona dulce y sensata, de quien se espera que sea razonable e indulgente. Imperceptiblemente Eva cede su puesto a María. La curiosa, la ambiciosa, la audaz, se metamorfosea en una criatura modesta y razonable, cuyas ambiciones ya no desbordan los límites del hogar” (Ídem: 144).

Valores que, permítanme la osadía, me atrevería a afirmar que a día de hoy siguen fuertemente presentes en el ejercicio de la maternidad. De toda madre se espera que sea aquella figura razonable y mediadora; y que dulcemente transforme la responsabilidad de su ser en culpabilidad si no es capaz de alcanzar los imperativos de la “buena madre”. Y cuando esto suceda, se lanzará sobre ella el gran dogma de la domesticidad, para así poder legitimar la asexualidad de su naturaleza. Una condición, cuanto menos beneficiosa por hallarse fuera de todo tipo de presunciones cercanas a una posible emancipación. Es de este modo cómo a las mujeres se las eleva a un nivel cuasi divino que el propio Estado utiliza nombrándolas “responsables de la nación”, porque, como bien explica Elisabeth Badinter, “por una parte la sociedad las necesita y se lo dice, y por otra las llama a sus responsabilidades maternas” (Ídem: 148).

Sin embargo, y para que estos discursos llegasen a difundirse masivamente entre toda una sociedad, no podemos pasar por alto la segunda cara de la moneda: el retorno a la naturaleza. Como si de una ley divina se tratase, el argumento de la naturalidad se hace presente reapareciendo a lo largo de toda la historia de la humanidad. Pero será en el siglo XVIII cuando sin duda tome la fuerza e influencia que haga retroceder masivamente a las mujeres a la domesticidad. Para ello, ideólogos y moralistas de la época tratarán de hacer entender a las mujeres que su naturaleza era incuestionable. Es decir, si su cuerpo estaba dotado de ciertas características, era precisamente por algo, y en este caso la condición del ser mujer, se convirtió en un

hecho ligado indiscutiblemente a la maternidad. No obstante, y para poder fundamentar este discurso con casos prácticos, se recurrió a una serie de modelos que ejemplificasen la importancia del retorno a la naturaleza. Fue así como cobraron gran importancia las consideradas “mujeres salvajes” o “mujeres de pueblos bárbaros”, quienes nunca habrían recurrido a la tan criticada figura de la nodriza (Ídem: 151). Por no olvidar el modelo óptimo de las hembras de los mamíferos, quienes como bien afirma Badinter, no padecerán jamás los estragos de la cultura. Por algo los expertos del siglo XVIII se curarían en salud pidiendo masivamente que las mujeres imitasen el estado más puro de la naturaleza: el instinto de su maternidad (Ídem: 154).

Ahora bien, se palpan a la vista las intenciones de un discurso que se escuda bajo la sabiduría de la naturaleza. Me explico, si el sistema tiene como necesidad que las mujeres se aproximen lo más posible a la naturaleza, se asegura de que carezcan de todo raciocinio que las pueda dotar de curiosidades y de ambiciones. De este modo las redes del patriarcado sustentan un sistema de dominación en el que se anula la autonomía de las mujeres y su capacidad de ser. Y en sintonía con Badinter, nos atrevemos a afirmar que el retorno a la naturaleza, es uno de los discursos más perversos del patriarcado en conjunto con el desarrollo del capitalismo. Y con esto nos referiremos al hecho de que la fuerza y riqueza económica de una nación dependen de la voluntad de las mujeres de convertirse en madres. Desde el discurso del retorno a la naturaleza, se certifica que la responsabilidad de la grandeza política de la civilización occidental recaiga sobre las mujeres (Ídem: 153).

Más adelante, Elisabeth Badinter desarrolla en su obra dos puntos clave que a su vez avalan el discurso del XVIII que incitaba a la lactancia. La “buena madre”, sufriría una serie de amenazas si no cumplía con su más sagrado deber, pues no olvidemos que la naturaleza se estimaba como la más sabia virtud de las mujeres; pero a su vez se vería gratificada con una serie de beneficios que lograban dotar de un cierto atractivo a la lactancia. Por una parte, la “buena madre”, se verá recompensada con la ternura que sus hijos le profesarán. Pero no sólo eso, a través del vínculo establecido gracias al seno materno, médicos y teóricos de la época apoyaron la idea de que así la “buena madre” se aseguraba una sólida adhesión en la relación con el padre y esposo. Pues pensaban que los maridos de estas mujeres morirían de amor y de ternura al

presenciar cómo sus mujeres lactaban a sus criaturas, lo cual supuestamente fomentaría la fidelidad de éstos. Pero no sólo eso, por otra parte, las “buenas madres” herederas del discurso pro natalista del XVIII, se verían recompensadas con la estima y respeto público de toda una nación, pues no olvidemos que ante todo eran el sumo ejemplo de identidad femenina a seguir por el resto de mujeres.

Ahora bien, en la sociedad occidental, y más en concreto el caso particular que Badinter estudió en su obra, la moral de la época se caracteriza por hundir sus raíces en el más férreo catolicismo. De manera que todo beneficio como podemos intuir, irá acompañado de una amenaza. Y para ello no hay nada mejor que respaldarse en la idea de pecar contra natura, equiparable a pecar contra Dios (Ídem: 163). Fue así cómo los médicos de la época, tuvieron un papel fundamental, pues gracias al respaldo de su posición y conocimiento incuestionable, construyeron una serie de discursos cuanto menos alarmistas sobre la lactancia. Por consiguiente, toda mujer que se negase a amantar a sus hijos, estaría en el punto de mira de innumerables enfermedades, infecciones, el cáncer de mama, e incluso la propia muerte (Ídem: 162).

348

Pero más allá del discurso pseudocientífico, aparecen en escena otros factores que determinan cómo convertirse en una “buena madre”. Por una parte, nos encontramos con el componente económico, desde el que se dictamina que aquellas madres que no decidiesen criar a sus hijos al pecho, desaprovecharían los beneficios económicos de la leche materna, y serían juzgadas socialmente por un afán derrochador. Al hilo de este concepto, nos encontramos ante la apropiación de los expertos sobre el cuerpo de las mujeres, ya que tanto médicos como moralistas del XVIII, expusieron un discurso que protegía el derecho de las criaturas sobre el pecho de sus madres, vigente incluso en la actualidad del siglo XXI³²³.

³²³ Badinter explica que el proceso de adaptación de las mujeres a la puesta en práctica del discurso de la lactancia no fue inmediato. A pesar de la insistente presión moral manifestada a través de beneficios y amenazas, los imperativos de los expertos tardaron en calar en las mujeres de la época. Fue necesario prácticamente todo un siglo para acatar el modelo de *Sofía* que había impuesto Rousseau. No obstante, a lo largo del siglo XIX, a colación de esta progresiva adaptación discursiva empezaría a producirse el fenómeno que dará lugar al conocido como “siglo del niño/a”, en el que se confirma la práctica de anteponer las necesidades de la criatura frente a las de la madre.

Fue así como el sacrificio maternal se imponía como condicionamiento y requisito de los discursos mediáticos de la Ilustración. El bebé se convirtió en el objeto privilegiado de la atención materna, y no sólo eso, toda madre, debería sacrificarse para que su criatura viviese lo mejor que ella pudiese ofrecerle. Sólo así podría superarse el “test del sacrificio” que abría las puertas a “la buena madre”. En este sentido de anteponer las libertades del niño frente a las de la madre, debemos entender que se produce lo que Badinter denomina una “alienación de la mujer-madre” (Ídem: 171). Donde la buena madre o es tierna o no es. Y es a través de este estereotipo de género como se logra construir una identidad femenina basada en el mandato de la ambición maternal que preludia el conocido “ángel del hogar”. La mujer-madre alienada, desarrolla su identidad personal exclusivamente en la maternidad, a la par que basará sus prioridades en la vida de sus hijos y su bienestar.

Hemos podido observar que, a lo largo de todo el Siglo de las Luces, la maternidad se llegó a transformar en una función que pasó de ser una carga a una gratificación ideal. Un cambio paradójico que, como bien analiza Badinter en su obra, aparece configurado por diferentes variantes o modelos, pero llegadas a este punto, sería interesante detenernos en concreto en una de ellas. Me refiero al modelo en el que se basa la mistificación que desde el XVIII encierra la figura de la madre, y que precisamente se acabará convirtiendo en el estereotipo del “ángel del hogar”, mencionado en líneas anteriores. Y ante este respecto, nos lo aclara Badinter:

La madre es comparada con una santa, y la gente se habitúa a pensar que una buena madre es “una santa”. La patrona natural de esta nueva madre es la Virgen María, cuya vida testimonia la dedicación a su hijo (Ídem: 184).

El siglo XIX, se convirtió en el siglo en el que el paradigma identitario de la feminidad hundía sus raíces, profundamente, en la figura de la Virgen María. De modo que, en un período de desvalorización del trabajo femenino, precisamente la santa madre se convierte en la reina del hogar. Y no sólo eso, heredera de *Sofía* cumplirá con la sagrada responsabilidad de encargarse de la educación de sus criaturas. En este sentido, la “buena y santa madre” descendiente de las luces de Rousseau, tendrá la

función divina y moral para consigo misma y para con el resto de la sociedad en formar a sus hijos como buenos cristianos, ciudadanos y ante todo hombres. Mientras que, a sus hijas, como podíamos esperar, la “buena madre” ha de educarlas en la dependencia emocional, y en el sometimiento al varón; y para ello, la mejor opción a la que puede aspirar *Sofía*, es a convertirse en la reina del paradisíaco hogar prometido por *Emilio*. Fuera de este divino modelo, afirma Badinter, no habría salvación para las mujeres de la modernidad (Ídem: 204-205). Por tanto, era de esperar que a partir del siglo XIX se tuviesen que crear una serie de recompensas que asegurasen la total subordinación de las mujeres hacia el ejercicio de la maternidad. Fue así como entró a tomar cartas en el asunto la mística de la maternidad:

Esta fue la interpretación que predominó en el siglo XIX: se acostumbraba a evocar a la madre y a sus funciones en términos místicos. La afirmación de que el sacrificio maternal estaba arraigado en la naturaleza femenina, era simultánea con la afirmación de que la buena madre era una “santa” (Ídem: 225).

350

Dicha mistificación trataba de construir a las madres como figuras ideales, y seres divinos *cuasi* imprescindibles que mediante el sacrificio por los hijos encuentran no sólo su propio placer personal y disfrute, sino una razón ontológica de ser. El hecho de que la madre adquiriera en sí un aspecto místico en su construcción identitaria, conlleva una serie de valoraciones sociales en pro de las dificultades que profesa su función. La acción cultural de elevar a las madres a una condición sobrehumana, supone que para ello deba existir toda una preparación cristiana que sumerja a las mujeres en la educación basada en el imperativo del sacrificio.

Por tanto, la maternidad adquiere una serie de requisitos encuadrados bajo el mandato femenino del esfuerzo, dedicación, preparación y sacrificio que convierten a la figura de la madre en un ser divino, en la santa que observábamos anteriormente. La vocación maternal, pasa a convertirse en un deber obligatorio de la moralidad femenina que va más allá de la condición natural del ser mujer. Es en pleno siglo XIX, más que en ningún otro momento, cuando arranca con fuerza el dogma de la salvación inscrita dentro del milenario “parirás con dolor” (Ídem: 227). Las desterradas hijas de

Eva, mujeres hasta ahora de carne y hueso, logran transfigurarse en María gracias al precepto del sacrificio maternal que se alargará más allá del parto. La crianza cuesta cara, y el sacrificio y dolor que emana de ella se convierte no sólo en el credo que construya la identidad de sus vidas, sino en la amenaza que les impida vivirlas, también conocida como abnegación. Pues la recompensa ante tanto sacrificio, sólo la puede otorgar el hijo, y es ahí donde se demuestra la responsabilidad que se encuadra en la mística de la maternidad. La presión no podía ser más fuerte. Depende de la “buena y santa madre” que sus criaturas sean personas de bien o miserables criminales.

Pero, por si fuera poco, incumplir el mandato de la “buena y santa madre” que se configura a partir del siglo XIX, también se puede ver sancionado por el dedo acusador. Aparecen figuras abyectas de la maternidad, consideradas deplorables, y ante todo lejanas del “deber ser” establecido por la hegemonía de la mística maternal. La identidad femenina se tambalea con la existencia de las “malas madres”, y el siglo XIX, se encarga de evidenciarlo. Es así como aparecen figuras del calibre de la “madre indigna”, que no ama a sus hijos; o la “madre egoísta”, que quiere a sus hijos, pero no hasta el punto de sacrificarse por ellos; y “la madre trabajadora”, que sacrifica el cuidado de sus criaturas y fomenta la disolución de la familia. Identidades que son no sólo objeto de crítica, porque rechazan todos los valores categóricos de la mística maternal, sino también seres culpabilizados socialmente por no aceptar la normativa moral del “deber ser”³²⁴.

351

Más allá de moralidades rousseauianas, a finales del siglo XIX, irrumpirán -ante este compendio de normatividades varias sobre el discurso maternal y el amor que de éste se profesa- los estudios psicoanalíticos de Freud. Hipótesis, que no sólo cuestionan a la “mala madre” en términos morales, tratan a la par su existencia como una psicopatología. Es decir, como una madre “no apta” para asumir su papel. De este modo, el discurso psicoanalista, considera a “la mala madre” y a todas sus múltiples versiones como el fruto de una enfermedad o neurosis, ocasionada tras la experiencia

³²⁴ Más adelante, en el último capítulo de esta tesis, veremos cómo ambos paradigmas de la “buena y mala madre”, aparecerán enfrentados incluso en la actualidad respondiendo a demandas neoliberales y posmodernas, cuyos orígenes siguen evidenciando una mística de la maternidad que retoma los principios del “ángel del hogar” y del ideal paradójico de la Virgen María. Ideales que en el caso español, sufren un fuerte bagaje represivo durante el “nacionalcatolicismo”, del que a día de hoy se siguen palpando sus permanencias.

vivida de la mujer que ejerce la maternidad (Ídem: 249). No obstante, Badinter explica que para establecer unos parámetros de conducta “normales”, y con ellos una identidad femenina “normal”, el psicoanálisis de Freud y de herederos y herederas suyas como Hélène Deutsch, Winnicott o Melanie Klein, determinan el tipo de identidad femenina que, por naturaleza, dará lugar a la “mujer normal”. Este estereotipo, aparecerá definido por los ya clásicos parámetros de la pasividad: el masoquismo (también entendido como la necesidad de las mujeres de ser amadas bajo cualquier precio), y el narcisismo como una actitud o rasgo que se contrapone a la pasividad y al masoquismo que definen su ser.

Ante tales aclaraciones psicoanalíticas sobre la normalidad femenina, parece evidente de dónde se hereda tal discurso. Permítanme recurrir a la “hermenéutica de la sospecha”, y apreciar que era de esperar que, ante rasgos como la pasividad, el masoquismo y el narcisismo, construir la figura de “la buena y santa madre” sea tan sólo el resultado de una operación similar a la lógica del dos más dos.

No obstante, lo preocupante de todo esto, es el éxito que el discurso psicoanalista transmite. Funciona, y además como explica Badinter es objeto total de crítica porque testimonia el desconcierto de las madres por creer en un ideal de maternidad. Y no sólo eso, este tipo de discursos, desmiente la existencia de una actitud materna instintivamente adecuada (Ídem: 261). Pero como hemos podido observar, el psicoanálisis freudiano, funcionó en su momento, y sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial, llegando a convertirse en todo un éxito. Recordemos que el modelo ideal de feminidad que exigía el psicoanálisis, se convirtió en el referente identitario para las mujeres occidentales de mediados del siglo XX (Friedan, o.c.). Aun así, a partir de los años sesenta la situación empezó a cambiar gracias al feminismo radical que, entre otras cosas, cuestionaría las concepciones freudianas de feminidad, criticando el análisis del psicoanalismo. Las radicales como pudimos observar, realizaron toda una serie de propuestas y alternativas que, ponían en jaque a la mística de la maternidad alentando a ser las mujeres anormales que el psicoanálisis deploraba. Los años sesenta supusieron un antes y un después. Porque no sólo multitud de mujeres salieron a la calle, sino que además comenzaban de forma masiva a ocupar el espacio público. Y

como consecuencia de ello, se convirtieron en sujetos visibles y dueños de su propio discurso gracias a la conquista del espacio laboral, educativo e intelectual.

Como bien confirma Badinter a través de los datos estadísticos consultados para su estudio, cuánto más elevado es el nivel de instrucción de las mujeres que les permite aspirar a situaciones profesionales interesantes, más optan por dejar a un lado el hogar. Por lo tanto, y gracias a sus aportaciones, llegamos a la conclusión de que la existencia y presencia de un supuesto instinto maternal, se traduce en el resultado de la presión social que incita a las mujeres a sentirse realizadas únicamente por medio de su maternidad (Ídem: 300). Y concluye así:

“No hemos encontrado ninguna conducta universal y necesaria de la madre. Por el contrario, hemos encontrado el carácter sumamente variable de sus sentimientos, de acuerdo con su cultura, sus ambiciones, sus frustraciones. Cómo no llegar a partir de allí a la conclusión de que el amor maternal es sólo un sentimiento, y como tal esencialmente contingente, aunque sea una conclusión cruel. Este sentimiento puede existir o no existir; puede darse y desaparecer. Poner en evidencia su fuerza o con fragilidad privilegiar a un hijo o darse a todos. Todo depende de la madre, de su historia y de la Historia. No, no existe ninguna ley universal en este terreno que escape al determinismo natural. El amor maternal no puede darse por su puesto. Es un amor “no incluido” (Ídem: 309).

353

3.10. Silvia Tubert. “Tota mulier in utero”. El mito resurge desde las NTR³²⁵

Para abordar el siguiente epígrafe, trataremos el trabajo realizado por Silvia Tubert como psicoanalista en relación a la maternidad y a la construcción de la

³²⁵ Abreviación de nuevas tecnologías reproductivas. No obstante, si procedemos a contextualizar, las NTR, deberíamos entenderlas como una serie de servicios médicos que intentan satisfacer la demanda de las mujeres que desean convertirse en madres, y no pueden. Los tratamientos que se corresponden a las NTR, son: tratamientos quirúrgicos como la varicocele en los hombres, o la permeabilidad en los canales espermáticos, y la cirugía reparadora o regeneradora de las trompas de Falopio en mujeres. Por otra parte, el resto de técnicas aplicadas son exclusivamente en mujeres, como: la inducción de ovulación, proceso por el cual se estimula el circuito hipotálamo-hipofisario que interviene en la regulación de la ovulación. La inseminación artificial conyugal (IAC), y la inseminación artificial con donante (IAD). Otra técnica de reproducción asistida aplicada es la fecundación in vitro (FIV) con transferencia de embrión (FIVYTE) mediante procesos previos de estimulación hormonal que son seguidos de la implantación de un espermatozoide en un óvulo fuera del cuerpo de la mujer, y posteriormente transferidos directamente en el útero. También forman parte de las FIVYTE técnicas complementarias como la criopreservación del embrión por medio del frío, y la congelación de óvulos fecundados.

identidad femenina. Y para ello, afrontaremos dos temas precisos. Por una parte, analizaremos la importancia de las figuras y formas de representar la maternidad, y su repercusión simbólica en la construcción cultural del deseo de convertirse en madre; seguida del discurso médico y la influencia de las nuevas tecnologías reproductivas. Partiremos del estudio de una de sus obras fundamentales en el recorrido teórico de esta materia: *Mujeres sin sombra. Maternidad y tecnología* (1991)³²⁶. En esta obra, Tubert analizará cómo se construye el factor del deseo en aquellas mujeres que persiguen convertirse en madres, y recurren a las NTR. Y cómo además dicho deseo se determina por medio de una construcción social, cultural y psicológica que se encuentra determinada por unos orígenes históricos, simbólicos e incluso míticos. En este aspecto sobre el deseo de hija/o, desde una perspectiva psicoanalítica, Tubert determinó con gran clarividencia que:

“El psicoanálisis ha mostrado que el deseo de hijo no corresponde a la realización de una supuesta esencia femenina, sino que es propio de una posición a la que se llega después de una larga y compleja historia, en la que el papel fundamental corresponde a las relaciones intersubjetivas que la mujer ha establecido en su infancia, tanto en el plano de la triangulación edípica como en el de la identificación especular con la madre. Es decir, el deseo de hijo no es natural sino histórico, se ha generado en el marco de las relaciones con los otros, resulta de una operación de simbolización por la cual el futuro niño representa aquello que podría hacer feliz o completa a la madre. La aspiración a la plenitud resulta de la constatación de que no somos una unidad, puesto que el sujeto humano es múltiple y complejo, adolece de incoherencias y contradicciones que lo escinden, ni tampoco una totalidad, puesto que nos estructuramos en torno a la falta; es imposible no carecer de algo” (Tubert, en De la Concha y Osborne, o.c.:113).

Estos supuestos, a su vez, veremos cómo configuran una serie de exigencias para las mujeres por medio de referentes que, ordenan el imaginario colectivo y subjetivo de la maternidad³²⁷.

³²⁶ Hemos decidido centrarnos en *Mujeres sin sombra* por suponer la obra que, a nuestro juicio mejor expone la visión psicoanalítica y cultural sobre la maternidad en Tubert. No obstante, para la elaboración de este trabajo, también ha sido fundamental la consulta de otras obras editadas por la misma autora, como son los casos de *Figuras de la madre* (1996), y *Figuras del padre* (1997); así como determinados artículos, también consideraremos relevantes en relación a su investigación sobre la maternidad, el deseo y las NTR (2004 y 2010).

³²⁷ Respecto a las exigencias y presiones culturales y sociales que muchas mujeres sufren a la hora de convertirse en madres, no sólo aparecerá el deseo individual de la mujer de llegar a ser madre, sino también el deseo común de la pareja. Donde sería interesante añadir al respecto la existencia del deseo que muchos hombres tienen hacia la

Desde la perspectiva psicoanalítica de Silvia Tubert, es interesante tener en cuenta que, en el caso que trataremos de *Mujeres sin sombra*, no sólo se planteará una crítica al discurso generado por las NTR, sino también al fantasma individual que persigue a ciertas mujeres a la hora de exponer su deseo de convertirse en madres, y a las construcciones colectivas que a su vez determinan su imaginario. Tubert para desarrollar la siguiente investigación sobre las NTR, realizó una serie de entrevistas, individuales y colectivas sobre un grupo de diez mujeres que a priori no tenían ningún impedimento fisiológico a la hora de quedarse embarazas, pero, sin embargo no lo consiguen, y deciden someterse al proceso de la FIV (fecundación in vitro)³²⁸.

No obstante, en el desarrollo metodológico de este trabajo de campo, nuestra autora considera totalmente necesario que para poder hablar del deseo que a estas mujeres les impulsa a ser madre, deberá partir del imaginario general, para devenir en el particular. Por lo tanto, será imprescindible analizar los orígenes que configuran las figuras maternas, y sus mitos y creencias para posteriormente analizar el componente del deseo individual.

En este sentido, Tubert examinará la importancia de las figuras de la madre, porque precisamente a través de la existencia de ciertos modelos referentes, como el que representan estas mujeres bajo el simbólico de “mujer estéril”, se cuestiona el binarismo basado en la diferencia de los sexos en cuanto a la función reproductora. De manera que las mujeres con las que trabaja Tubert en las entrevistas para este estudio, formarían parte del marco de pacientes que sufren esterilidad. Por lo tanto, se cuestiona dónde situar a estas mujeres que están fuera de la norma binaria. Puesto que, si el “ser mujer” hegemonícamente se define exclusivamente por las capacidades reproductivas del cuerpo femenino, aquella mujer que no es madre, no puede llegar a ser mujer, y a la inversa.

paternidad, y de cómo éstos, se lo transmiten a sus parejas de tal manera que llegan al punto de que ellas ansíen (de forma inconsciente o no, percibiéndolo o no) convertirse en madres por el deseo común de la pareja, o del compañero, o esposo en cuestión, derivando en graves daños psicológicos para las mujeres.

³²⁸ Estas entrevistas se realizaron por petición de un servicio de maternidad y no por demanda de las interesadas.

Ahora bien, si aceptamos tales postulados de normatividad, la sexualidad femenina de aquellas mujeres que no pueden ser madres, supondría una sexualidad descontrolada, e incluso podríamos llegar a determinarla como omnipotente³²⁹. Una sexualidad soberana, que responde a la metáfora de redención en la que se encuadran la relación simbólica de figuras como Eva y María. Me explico, Eva, como bien sabemos, se considera pecadora porque representa la oposición a María por plantear una imagen consciente y partícipe de su sexualidad. De manera que una figura como Eva, sólo puede ser redimida por medio de una mediadora como María (valga la redundancia del léxico). Es así como la Virgen madre nunca será pecadora, puesto que accede a la maternidad sin pasar por la sexualidad. Por el contrario, el deseo sexual de Eva fue el detonante de su expulsión del paraíso. Por lo tanto, será necesario que el deseo del resto de mujeres de la humanidad esté desligado de la sexualidad. Y la mejor manera de potenciarlo, será mediante el deseo de la maternidad³³⁰. Ante este perverso terreno de paradigmas simbólicos que configuran el deseo, entrarán a formar parte las NTR. Inscritas dentro del proceso metafórico de redención, observamos a través del estudio de Tubert, cómo la figura del médico actuará como si se tratase de una imagen dotada simbólicamente de “poderes milagrosos” que normalizan a aquellas mujeres fuera de la norma³³¹. Pensemos que desde el androcentrismo imperante, la “falta del hijo/a”, dice Tubert, hace al mundo incomprensible y carente de sentido³³².

³²⁹ Señalar como “omnipotente” la sexualidad de aquellas mujeres que no pueden cumplir con el mandato de la maternidad, supone transgredir la identidad femenina que se asocia en exclusiva con que la finalidad de toda mujer debe ser la maternidad. La figura de la madre, respondiendo al discurso simbólico y mítico se asocia a un modelo de pureza paradójico que la acaba convirtiendo en un ser completamente asexuado de cara a la sociedad. De ahí la peligrosidad tanto de las mujeres estériles, como de aquellas que no quieren convertirse en madres. Más adelante, veremos que ser conscientes, controlar y disfrutar de la sexualidad, supone romper con determinados referentes que construyen a las mujeres como seres carentes de su propio sujeto, goce, placer y autonomía, para convertirse en los objetos y productos del bienestar de la masculinidad.

³³⁰ En capítulos anteriores exponíamos esta metáfora como una de las estrategias sistémicas del patriarcado a la hora de configurar la identidad femenina. Precisamente, hemos analizado cómo en el caso del primer franquismo, dicha asimilación metafórica de roles de género, se acentuaba hasta el punto de convertirse en el referente identitario de la “nueva” mujer española versus la mujer republicana. Veremos más adelante que este imaginario seguirá incidiendo, con otro tipo de evolución y características en el carácter neoliberal de la actual “buena madre” versus la “mala madre”.

³³¹ Esta metáfora se correspondería al origen mítico de la medicalización. Tras la Revolución Francesa, la profesión médica se organizaría a la manera del clero, es decir, como si la figura del médico tuviese poderes sobre el cuerpo, similares a los que el clero dispone para con el alma (Tubert, o.c.:7).

³³² Por “falta de hijo/a”, entenderemos la sensación de responsabilidad por parte de las mujeres que produce la sociedad de la modernidad. Desde la que se determina su progreso en relación al número de individuos y de la

De tal forma, Tubert comienza analizando el componente del deseo de las mujeres que recurren a las NTR. Y observa a través de las intervenciones médicas, que estas mujeres son reducidas de forma simbólica y práctica a objetos del propio discurso médico. De manera que, se cuestiona si realmente las mujeres que se encuentran bajo un proceso de intervención de NTR, -en el que se configuran como objetos-, buscan de cara a la sociedad resignificarse como sujetos y visibilizar las capacidades que, a través de la maternidad, determinen su identidad de género (Tubert, 1991:20).

En este sentido, será interesante en relación a las NTR analizar no sólo el marco en el que se encuadran éstas, sino también cuál es el espacio que ocupan las mujeres dentro del discurso médico, para así, poder comprender -desde una perspectiva crítica-, su posición de objetos. Ante este aspecto, Tubert realiza un análisis histórico sobre la concepción del cuerpo de las mujeres en el discurso médico. En el que resulta casual, o mejor dicho sospechoso, que desde la aparición de las primeras fuentes médicas y tratados sobre medicina, toda clase de mal, dolor, lesión, patología o enfermedad relacionada con las mujeres radica en el útero. De manera que el mito se hace evidente “tota mulier in utero”. El cuerpo de las mujeres concentra su diferencia ontológica del ser en el útero, y literalmente desde el discurso médico se apela a ello dominando la configuración de la ginecología desde la antigüedad hasta el siglo XIX (Ídem: 35)³³³.

Ahora bien, gracias a tal afirmación, se construye el denominador común dentro del orden simbólico de la medicina que, aparece presente en todas las épocas. Y es que el cuerpo de las mujeres al afirmarse subordinado al útero, se construye como un ente pasivo en la concepción, incapacitado y falto de desarrollo; así como también

calidad de vida de éstos dentro de una nación. Una exigencia que estipula que la “falta del hijo/a” o esterilidad se considere como una enfermedad a tratar por las NTR.

³³³ Tengamos además en cuenta que, en lo que concierne a lo propio y relativo del cuerpo de las mujeres, como es el ámbito la obstetricia, ha sido considerado por los médicos como una profesión subalterna, a la que exclusivamente se dedicaban las matronas. Esto será así hasta prácticamente el siglo XIX, momento en que los médicos empiezan a sentir cierta atracción por la ginecología y obstetricia. Pues convencidos de su talante y opulencia científica, relegan a las mujeres al ámbito de objetos del saber para ser ellos quienes se conviertan en los únicos sujetos posibles del discurso. La razón de ello, entre otros supuestos, reside en el control por parte de la Iglesia y del Estado sobre los nuevos nacimientos, evitando así abortos e infanticidios (Ehrenreich y English, 1981).

ha sido considerado inferior física y moralmente con respecto al de los hombres³³⁴. Apreciamos claramente toda una declaración de intenciones al respecto. Volviendo de nuevo al concepto del “tota mulier in utero”, nos enfrentamos a un argumento más que hegemónico, por creerse como una afirmación cuasi divina. Y es que el hecho de estipular que el ser mujer se encuentre relegado al útero, considerará que la única y verdadera realización de la vida femenina se produzca bajo las claves de la maternidad. En conexión con tal hipótesis, y de forma muy lúcida, Tubert expone lo siguiente:

“De este modo, se identifica lo físico y lo moral: la mujer está más determinada por su sexualidad que el hombre porque ella está destinada, más que él, a la función reproductora” (Ídem: 37).

Ante tal aspecto, era de esperar que el discurso médico, apoyándose en los discursos natalistas, filosóficos y cómo no teológicos, identificase la maternidad como la demostración de lo que debe ser la “buena salud” de las mujeres. La maternidad se convierte en un asunto de Estado, más allá de un asunto privado de las mujeres. De manera que a lo largo de la historia no podemos obviar los tintes políticos de los que se compone el asunto. En este sentido, el discurso médico, como hemos podido ir observando a lo largo de este estudio, irá de la mano de los intereses políticos que determinen la construcción de una nación (Ehrenreich y English, 2010)³³⁵.

³³⁴ En relación a estas aclaraciones, y a pesar de que para este trabajo nos estemos limitando a la construcción del cuerpo materno, sería también interesante tener en cuenta otros referentes como puede ser la obra de Laqueur (1994). En la que lleva a cabo un análisis histórico sobre las representaciones científicas del cuerpo sexuado, basándose en textos médicos y filosóficos desde la antigua Grecia, hasta las aportaciones de Freud. Obra en la que se aprecia cómo la construcción del cuerpo que parte desde la diferencia sexual, se encuentra sesgada por relaciones asimétricas que responden a la dominación masculina. Por otra parte, y a pesar de las limitaciones, es interesante resaltar las últimas publicaciones surgidas desde el Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense en relación con el cuerpo. Véanse los trabajos de Fernández Valencia y Fernández Cao (2011), así como el Monográfico para la publicación de la revista *Investigaciones Feministas*, titulado “Cuerpo, filosofía y feminismo” (2015).

³³⁵ Somos conscientes del gran salto pronunciado desde la consideración del cuerpo femenino como proyección, a imagen del cuerpo del hombre, a la consideración del concepto de maternidad como nación. Pero por cuestiones de limitación temática y espacial para esta tesis doctoral, no podemos incidir en los siglos que transcurren entre un fenómeno y otro. Es por ello que obviamos algunas transformaciones intermedias del discurso.

Pero más allá del discurso médico como eje de control implícito en la maternidad, es interesante detenerse en el análisis que Tubert lleva a cabo sobre el discurso social y las presiones que éste genera sobre las mujeres que finalmente se someten a las NTR. En primer lugar, y en conexión con Elisabeth Badinter (1981), Tubert reflexiona sobre la presión y el daño moral, que ha supuesto en las mujeres la creencia de que la maternidad admite una función de carácter instintivo, sin tener en cuenta las circunstancias temporales y espaciales en que se desarrolle. Y en consecuencia, nuestra autora afirma que, si naturalizamos el proceso de la maternidad, por ende, naturalizamos el deseo del hijo. De manera que nos enfrentamos a lo que Tubert denomina una *ilusión de naturalidad*, es decir, la creencia en determinado orden simbólico como intrínseco al ser humano, y más en concreto al ser mujer (Ídem: 49). Por ello, al definir la maternidad como un hecho natural, atendemos a la construcción de una representación ideológica determinada, que proporciona la imagen totalizadora de la identidad femenina: *mujer-madre-naturaleza*. Una imagen, que supone la encarnación de uno de los mitos más arcaicos del sistema patriarcal, pero que además, contribuye a la perversión del orden simbólico que se encuadra dentro del dimorfismo sexual. De tal modo que siguiendo el análisis crítico de la ecuación *mujer-madre-naturaleza*, Tubert afirma la peligrosidad de esta creación simbólica:

(...) “Si la vida es un don de la naturaleza, no hace falta reconocer otro origen, otra deuda, no hace falta reconocer que también somos engendrados por palabras, mitos, leyes, discursos. Tal reconocimiento atenta contra nuestro propio narcisismo en la medida en que nos obliga a renunciar a la creencia en la necesidad de nuestra forma de existencia para aceptar su contingencia, lo que conlleva la duda, la sospecha, el cuestionamiento” (Ídem: 52).

Tras este análisis, Tubert también explicará que el dimorfismo sexual reside al mismo tiempo en el binarismo sexual. Es decir, la idea de que hombres y mujeres pertenecen a dos categorías excluyentes, dice la autora, no es el resultado de una supuesta oposición “natural” (Ídem: 60). Por tanto, y teniendo en cuenta esta hipótesis, las identidades sexuales, se fundamentan en represiones amparadas bajo el refugio de una supuesta *ilusión natural*. Pero, no olvidemos que no dejan de ser

construcciones que se corresponden a un orden simbólico cultural determinado. Dando como resultado la configuración de dos identidades sexuales binarias, que supondrán de forma totalmente intencionada la división sexual del trabajo, y con ello, la configuración de la maternidad.

En relación con la representación binaria sobre lo masculino y lo femenino, Silvia Tubert a lo largo de su estudio, investigará sobre la importancia de los orígenes míticos que configuran la cultura occidental, además de la identidad de género femenina, y el deseo de maternidad, donde de nuevo, retomaremos a dos figuras determinantes: Eva y María. Partiendo de la figura de Eva, dice Tubert, en primer lugar, será interesante tener en cuenta el significado de su nombre. En hebreo es llamada *Hava*, “la madre de todo viviente”, casualmente nombrada así por Adán, pues ella nació de él, y no a la inversa. Pero, por otra parte, deberíamos detenernos en el origen de este nombre, ya que es el mismo apelativo que se les daba a las diosas de las religiones antiguas del Cercano Oriente. Consabida es la apropiación y readaptación que se llevó a cabo a través del Génesis en relación tanto a la mitología clásica, como a epopeyas babilónicas y asirias. De manera que era de suponer que tras el personaje de Eva se encontrasen ocultas aquellas figuras creadoras de la diosa madre (Ídem: 66). Con la diferencia de que Eva, aparece en la cosmogonía del Génesis como una mujer de carne y hueso, que además, funciona a la perfección porque logra suplantar a todas aquellas divinidades femeninas preexistentes a la religión monoteísta. Nos encontramos ante el desplazamiento de la diosa madre por el de una insuperable deidad masculina, conocida como Yahvé. Un dios único y todopoderoso que, nombrado en masculino, se construye no sólo como “el padre”, sino también como el rey y señor de las batallas que triunfa siempre victorioso. Dueño de la razón absoluta y de la verdad, mediante su legitimación religiosa proporcionará los mejores ingredientes para crear un determinado orden sociopolítico por todos y todas conocido. Es así como Eva pasará a destituir una identidad creadora, para construir una identidad creada, porque Dios se convierte en la única divinidad que crea de la nada. Ahora bien, si Eva es simplemente una figura creada tras la creación de Adán y a partir de éste, y valga la redundancia, no creadora, aparecerá relegada bajo su

dominio, y por ende bajo el control de la “ley del padre” desde un punto de vista social, político, religioso y sexual (Ídem:70).

Eva es la primera mujer protagonista de las religiones monoteístas, pero no por interpretar un papel empoderador o relevante a nivel sociocultural, sino por encuadrarse fuera de la norma, y así arrastrar con ella a todas las mujeres de la humanidad. Pensemos que al igual que Pandora, Eva es la responsable de desencadenar todos los desastres y males que persiguen a la humanidad. Pero, no olvidemos otro aspecto interesante, Eva se convierte en la gran pecadora por antonomasia al desobedecer el mandato de la “ley del padre”. Ya que, tentada por la serpiente, come la manzana, el fruto prohibido. Pero, además, y aquí aparecería la parte más atrayente del mito, asume el papel de la serpiente al seducir a Adán para que coma de dicho fruto prohibido. Es decir, Eva mediante este acto de desobediencia, se construye como sujeto activo ante el imperativo patriarcal que plantea una identidad femenina relegada a la subordinación de la “ley del padre”. No obstante, el acto transgresor de Eva fue castigado mediante la expulsión del paraíso. Simbolizando a través de esta figura los desencadenantes del fracaso de la humanidad: el dolor, la alienación al trabajo, y la muerte³³⁶. Eva, habiendo pecado de soberbia, porta consigo el pecado original, y lo transmite entre toda su descendencia condenando a todas las mujeres de la humanidad a “parir con dolor”.

361

Precisamente por esta alusión al pecado, el discurso dominante interpreta a Eva como una mente carente de raciocinio. Su imagen, funciona a través de componentes relegados a la identidad femenina, como son el impulso y la pasión. Concebida como imperfecta e inferior a Adán, comer el fruto prohibido, simbolizará una insinuación hacia el carácter sexual de esta figura. De manera que para evitar que las mujeres tuviesen como referente o como imagen simbólica una figura pecadora, transgresora, desobediente y consciente de su sexualidad, el discurso de las religiones monoteístas necesitaba servirse de una imagen positiva que ofreciese una contrapartida por medio de la redención.

³³⁶ Recordemos la asimilación metafórica que durante el primer franquismo se le asignó a las mujeres republicanas, como “Eva”. Las “feroces rojas”, pecadoras que habían desobedecido y transgredido las normas ante la imposición social que las convertía exclusivamente en madres.

En medio de toda esta trama mitológica, aparece la necesidad de la figura de María, el referente simbólico por excelencia para todas las mujeres de la humanidad. Y es que bien sabemos que al igual que Cristo llegó al mundo para salvarnos del pecado original, María se construyó como el ejemplo moralizador que redimirá la figura de Eva, centrándose para ello en la virginidad como valor fundamental de su creación. De modo que, por medio de tal virginidad consabida, María supera el pecado de Eva porque carece de sexualidad. En este sentido, dice Tubert, la desobediencia de Eva se repara a través de la obediencia de María (Ídem: 74).

De manera que, así como en la figura de Eva observábamos atributos como el pecado, la autonomía y conocimiento de su propia sexualidad, y la muerte; en María aparecerán propiedades totalmente contrarias como son la obediencia ciega, la virginidad encuadrada en el sometimiento de su autonomía en concordancia a la de otro ser, y la vida eterna. Desde el dogma católico, María es una mujer que se libra de todas las ataduras pecaminosas que encarnaba la “originalidad” de Eva. Y es recibida con agrado, pues su imagen se convierte en un icono que, encarna a la perfección la redención del deseo impuro y carnal. Además, no olvidemos que la Virgen María, funciona como símbolo de feminidad, es Virgen y madre de todo lo viviente, dos atributos que permiten pactos patriarcales de dominación y subordinación sobre las mujeres. María regula y controla la sexualidad femenina, y por así decirlo, la domestica mediante simbólicos inexistentes. Es virgen, y perpetúa la idea de considerar el cuerpo de las mujeres intacto y misterioso, pero además es madre (Ídem: 75). En este aspecto, sería interesante plasmar aquí la siguiente conclusión de Tubert:

“La creencia católica es que si las mujeres tienen el control de su cuerpo- y por lo tanto la libertad de abortar, por ejemplo- revertirán el triunfo de María sobre la antigua diosa: la libertad sexual aparece como una amenaza para la vida. María, en razón de una elección aparentemente libre, se deja domesticar: éste es el modelo que propone la emulación de las creyentes” (Ídem: 76).

Pero la ley de la Iglesia, es evidente que basará sus sentencias en Eva, y en el absoluto “parirás con dolor”. Sus desterradas hijas, serán conscientes de su herencia, y de un destino vinculado a la maternidad. Donde Eva será el castigo que somete al

pecado original de sus carnes, y la Virgen María el modelo ideal, triunfante y victorioso ejemplar al que todas deberíamos aspirar. Ahora bien, hartos es sabido que María no es real, no es tangible, no es veraz, de ahí que se construya como un ideal y triunfe en el imaginario colectivo. Pero es que, además, la pervivencia de dicha figura parece inmutable al paso del tiempo, y de los diferentes contextos histórico-culturales. Como bien expone ante este respecto Asunción Bernárdez, muchas cosas cambian, pero existen imaginarios -en cuanto a la representación de los géneros- que prácticamente no han variado en el tiempo (2009:271). Recordando en esta línea a Malraux, “los mitos con los que vivimos, son contradictorios” a pesar de las evoluciones a las que nos enfrentemos.

En este aspecto, consideramos interesante el análisis de estas dos figuras dentro de la obra de Tubert. No sólo porque supongan una paradoja, y una interesante reflexión sobre la construcción de la identidad femenina, y de los mandatos de género. Sino también porque ponen en tela de juicio la construcción del deseo, evidenciando a su vez los modelos hereditarios en los que se identifican las mujeres occidentales que desean convertirse en madres. Y como bien afirma Tubert, históricamente la presencia de las mujeres ha tenido validez dentro del orden social porque exclusivamente se nos ha asociado como seres “hechos para parir”. En este sentido era de esperar que la esterilidad, fuese concebida sistémicamente como “una gran desgracia” (Ídem: 82).

De manera que la maternidad se convierte en una red de múltiples significados y significantes, que van más allá del proceso biológico de la gestación y del parto. Un compendio, en el que entrarán a formar parte la construcción de un determinado discurso “metaestable” según el período histórico y el espacio geográfico en el que se desarrolle. Que aparecerá configurado por la herencia cultural que determine el deseo y la construcción de la identidad femenina.

Lo que sí es claro, es que tal red de la que estamos hablando, transmitirá a modo cuasi dogmático la idea de que la maternidad es la realización indispensable de la identidad femenina, en la que una mujer no es verdaderamente válida, si no se convierte en madre (Ídem: 95).

Ante tales aspectos, y partiendo de la hipótesis de que la única mujer que por así decirlo llega a ser mujer, es aquella que se convierte en madre, Silvia Tubert realiza un análisis sobre el concepto metafórico y real de la esterilidad y de las mujeres estériles. Para ello, tratará de explicar la esterilidad no como una enfermedad. Pues concibe que la esterilidad ha sido pensada como una explicación médica para la misma, focalizando su causa en el propio cuerpo (Ídem: 96). En este aspecto, será interesante tener en cuenta cómo las metáforas, y la construcción de referentes culturalmente heredados conforman una imagen social sobre la esterilidad, considerándola desde la antigüedad como una maldición. A su vez, Tubert explica que:

“La mujer infértil no está alienada de la naturaleza, sino que es excluida de un orden cultural que identifica feminidad con maternidad y maternidad con reproducción biológica, con fuerza creadora de la naturaleza, y se empeña en negar las limitaciones, las imposibilidades de la muerte” (Ídem: 108).

La mujer infértil, o la esterilidad en las mujeres, es peligrosa, pues pone en cuestión la veracidad de la identidad femenina, y de sus representaciones culturales³³⁷. Se pone de manifiesto a través de lo analizado en líneas anteriores que, mediante el deseo de la hija o el hijo, se justifica el uso de las NTR. Concebidas para actuar sobre el cuerpo de las mujeres, entendiéndolo como un espacio al que se deriva la trama intersubjetiva del deseo, y por tanto de la realización de la identidad femenina. No obstante, podemos apreciar la perversidad de los hechos. Tubert nos habla de que las NTR, encierran todo un entramado que evidencia el ideal femenino de la maternidad como el sentido de la vida para las mujeres. Al mismo tiempo que, actúan como entes del control corporal y del sometimiento del cuerpo a la tecnología y a los avances científicos.

No olvidemos que las NTR, no dejan de estar inscritas dentro del mercado capitalista de la medicalización, por lo tanto, no es difícil intuir que sus intereses se

³³⁷ Tengamos en cuenta que la esterilidad de las mujeres, en algunas culturas, o en determinados períodos históricos, ha sido tratada desde la “invisibilidad estructural”, puesto que se les ha negado, simbólicamente, formar parte del grupo adulto por no haber demostrado su madurez sexual. De hecho, y por poner un ejemplo de las estructuras patriarcales que se inmiscuyen en cuestiones como el propio cuerpo femenino, en el ordenamiento canónico, la esterilidad no es una causa por la que tramitar la nulidad matrimonial, pero la negación a tener hijas o hijos, sí.

alejan de las preocupaciones subjetivas de las mujeres (Ídem: 125). Aprovechándose de tal aspecto, las NTR generan además un imaginario colectivo entre las mujeres que se practican la FIV, legitimándose, reforzándose y creando incluso vínculos de apoyo mediante reuniones, chats y asociaciones *ad hoc*. Teniendo en cuenta que las criaturas que lleguen a concebir, serán las mejores, pues los óvulos y espermatozoides escogidos para tal proceso pasarán por un riguroso control de selección de calidad. Aquellas mujeres que lo consiguen, y finalmente se quedan embarazadas, responden al misticismo de traer a una criatura heroica y maravillosa que parece responder a un milagro (Ídem: 132). Ante este último caso, nuestra autora habla de la imagen que se genera a través de las narraciones populares y míticas sobre los partos milagrosos, y su repercusión simbólica para con las NTR³³⁸. Tubert analiza que, estos partos, realizados tras algún rito de fecundidad, han sido entendidos como actos mágicos que se producen por la clemencia de la divinidad. En este caso, es interesante proyectar la comparativa que se establece con los nacimientos milagrosos, entendidos a través de la virginidad de la madre, y las subjetividades que generan en las mujeres que se someten a las NTR.

Hablar de partos milagrosos, nos remite a hablar del mito de la Inmaculada Concepción. Un referente que tiene como objetivo idealizar y glorificar el nacimiento de un ser, producido tras una *partogénesis*, que será proyectado como un gran hombre para la humanidad, porque además es el hijo de Dios. En este sentido, y en comparación con el discurso de las NTR, Tubert explica que éstas le hacen un relevo científico al mito. Es decir, al producirse la unión de los gametos fuera del cuerpo, y al implantarse un embrión en ausencia del acto sexual, salvaguardaríamos tal creencia mítica de la *partogénesis* (Ídem: 134).

Podemos apreciar que la maternidad, más allá del proceso fisiológico del embarazo y del parto se construye, y constituye, a su vez, en una serie de significados y significantes que hacen que ésta adquiera un espacio en la construcción del orden simbólico. Somos testigos a través de la obra de Tubert de cómo la literatura, la antropología, las religiones, leyendas y creencias míticas, conforman un proceso y un

³³⁸ Ante este aspecto, será interesante tener en cuenta la obra de Saintyves que lleva por título *Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos* (1985).

deseo totalmente culturalizado. En relación a lo relativo con el tema del deseo y la esterilidad, Tubert en *Mujeres sin sombra*, establece que:

“En efecto estamos ante un síntoma silencioso que no designa ninguna región dolorosa en el organismo, en tanto el único sufrimiento que aparece es el psíquico; no alcanzamos a saber en qué nivel se encuentra el obstáculo³³⁹ .

No nos hallamos, de ninguna manera, ante una enfermedad, puesto que la infecundidad se pone de manifiesto como síntoma sólo en la medida en que aparece un proyecto de concebir: se trata, entonces, de la imposibilidad de satisfacer un deseo” (Ídem: 154).

La problemática reside en la mirada médica de las NTR al reducir la categoría de sujetos a cuerpos medicalizados que se convierten en objetos. Es aún mucho más alarmante, cómo se llegan a comportar los profesionales de todo el discurso médico cuando el hándicap de este asunto, reside en aquellas mujeres que tras haberse practicado todo tipo de pruebas médicas no tienen nada. Las mujeres con las que realiza el trabajo de campo Tubert, afirman querer seguir sometándose a diversas investigaciones. Han caído en lo que la autora denomina un círculo vicioso que revela la inexistencia del síntoma en el discurso médico (Ídem: 155). En este aspecto, podríamos considerar que, si la práctica médica no incluye al paciente como sujeto de sus acciones, no tendrá ningún tipo de limitación ni moral ni legal. Pero claro, incluir a las mujeres en la representación del orden simbólico, y que adquieran un significado, podría no encajar con las políticas de las NTR. En este aspecto, y teniendo en cuenta no sólo la amoralidad del asunto por deslegitimar la autonomía de la paciente, sino también por considerar que el éxito por inseminación artificial se produce entre un 4 y un 30% de las mujeres sometidas al tratamiento, Tubert propone aplicar la perspectiva psicoanalista. Y para ello, reivindica sustituir la mirada médica en pro de la escucha a la paciente, único lugar, como bien afirma la autora, en el que emerge el deseo (Ídem: 157)³⁴⁰.

366

³³⁹ Tengamos en cuenta actualmente la existencia de madres solteras por elección de las que Tubert no habla, o incluso los presentes y ampliamente demandados vientres de alquiler.

³⁴⁰ En línea con la obra de Tubert sobre el deseo de maternidad, y la frustración vivida entre aquellas mujeres que deciden someterse a las NTR, es interesante la novela publicada por Silvia Nanclares, que lleva por título, *Quién quiere ser madre* (2017), en ella se exponen de una forma autobiográfica las ilusiones, presiones, miedos, rechazos, fracasos, frustraciones, emociones y desengaños que multitud de mujeres, desde el silencio y el tabú, viven al decidir comenzar procesos ligados a las tecnologías reproductivas.

En cuanto al deseo de ser madre, Tubert afirma que procede de la carencia de una metáfora que nombre al sujeto como mujer (Ídem: 177). No se nace mujer, se llega a serlo como en su día determinó Simone de Beauvoir. No obstante, la metáfora del discurso dominante, y previamente en su dimensión simbólica, se encargó en establecer que para llegar a ser mujeres deberíamos convertirnos previamente en madres. En este sentido, Tubert afirma que el sujeto femenino se construye a través de la maternidad, esperando que ésta y de forma biológica haga posible la aparición de las mujeres en el orden simbólico y social. Acción que sólo se puede conseguir restituyendo el estatuto de sujeto a través de la maternidad, dice la autora (Ídem: 177). Pero para poder entender este planteamiento, sería interesante presentar la siguiente metáfora en relación a la posición de las mujeres ante las NTR, donde:

“El nombre-del-padre aparece aquí encarnado por un médico que va a proporcionar a la mujer un hijo, que la va a hacer madre, permitiéndole así encontrar un significante que la presente como sujeto. Paradójicamente, se busca restituir la metáfora paterna a través del acceso a la maternidad real; el cuerpo gestante de la mujer ocupa, en lo imaginario, la función simbólica que falta en la estructura” (Ídem: 178).

367

Ante tal reflexión, apreciamos cómo las NTR, gracias a un potente subterfugio tecnológico, científico e ideológico fijan de una forma simbólica, pero también de facto, el hecho de restituir a las mujeres desde la categoría de sujetos al espacio de un cuerpo objetualizado. Que, como no podía ser menos, aparece sometido metafóricamente a la “figura del padre” como agente de control. Además, de nuevo parece casual considerar que la infertilidad es un problema de las mujeres, ante el que los hombres se sitúan de una forma pasiva, como meros espectadores que observan la escena. O incluso, como ocurre en el caso de los donantes, quienes la hacen posible, pero siendo invisibilizados. Y es que como analizábamos en líneas anteriores, el verdadero problema de las mujeres estériles es la concepción simbólica y social que de éstas emana. Tubert explica que, si el sujeto en este caso no logra inscribirse dentro de ningún orden simbólico, se produce una confusión identitaria que en algunos casos llevaría a determinar (desde una perspectiva psicoanalítica), las causas de infertilidad

en aquellos casos en los que no existen motivos orgánicos (Ídem: 179). Y para corroborar los argumentos planteados, expone que:

“La maternidad humana es esencialmente simbólica y que la esterilidad misma podría dar cuenta de la imposibilidad de acceder a la función maternal como consecuencia del fracaso de la función metaforizante que estructura el sujeto de deseo, al tiempo que permite su entrada en el orden simbólico” (Ídem:199).

Por otra parte, será a su vez interesante incidir en el análisis que realiza la autora sobre el discurso de la medicalización en las NTR, y sobre la figura del médico experto. La imagen del equipo médico, protagonista en este ámbito, será interpretable como la de un mediador cuasi mágico, e incluso milagroso que, logra reducir el deseo simbólico de las mujeres estériles por convertirse en madres, en una dimensión puramente biológica. Al mismo tiempo, es relevante apreciar que, dicha figura del médico adquiere la función simbólica del padre creador, responsable de la vida y de la muerte dentro de las NTR (Ídem: 208). Tengamos en cuenta que el cuerpo de las mujeres es manipulado en las NTR, y entendido como el espacio que responde a la naturaleza creadora, y genera la identidad femenina. De manera que la ciencia y la tecnología, se encargarán de perpetuar la ecuación de la mujer=madre. Pero desde una perspectiva de la maternidad cobijada bajo los parámetros de la naturaleza que ligan, exclusivamente, el “ser mujer” con la maternidad biológica.

Hemos podido observar a través del estudio de Tubert, que la esterilidad socialmente es entendida como una enfermedad en la que se olvidan las metáforas y símbolos que encierra. Las NTR funcionan y se lucran masivamente de la asimilación de la esterilidad a una enfermedad, porque la esterilidad en sí lleva implícitos una serie de problemas para el orden social. Si atendemos a la concepción del mito, como vehículo transmisor de un mensaje ideológico que legitima determinado orden social, la esterilidad molesta porque supone la resistencia al ideal natural de mujer=madre. La mujer que no es madre, señala Tubert, perturba el orden establecido poniendo en cuestión aquello que regula las relaciones entre hombres y mujeres, sus diferencias y

la jerarquización y relaciones de poder que se establecen entre los sexos/géneros (Ídem: 221).

Asistimos a una estructuración social en donde las NTR triunfan porque combaten la existencia transgresora de la esterilidad. Aunque de cara a los medios de comunicación y al planteamiento de la imagen que quieren aportar las NTR, se transmite al público que las tecnologías y avances aplicados gracias a éstas, alivian el sufrimiento de las mujeres incapaces de ser madres de forma natural. Como si de una imagen todopoderosa y salvadora de la humanidad se tratase, las NTR exageran sus posibilidades, sin mencionar los costos, desgaste, y daños sociales, psicológicos y económicos que generan (Ídem: 216).

Para finalizar, Tubert se pregunta sobre dónde residen los límites del deseo dentro de las NTR. Porque entiende que el derecho a elegir no puede justificar el voraz y atroz desarrollo de las tecnologías que mediante sus acciones comprometen a la humanidad. Las NTR suponen además una serie de prácticas médicas que, no sólo afectan al individuo que se ampara en la libertad de elección, sino también al sistema social, económico político y cultural que configura determinado orden social (Ídem: 270). Por ello, Tubert critica que las NTR legitiman el deseo de hija/o en una sociedad neoliberal donde cualquier aspiración, se logra satisfacer a cualquier precio sin importarnos los costes tanto físicos, como morales y simbólicos que ello conlleva. Y en este sentido la autora, estima que la peligrosidad reside en la siguiente conclusión:

“Si la maternidad y la paternidad se definen en términos biológicos e incluso puramente genéticos, el niño no podrá concebirse de otro modo que como un producto individual y una propiedad privada de sus progenitores. El derecho *al* niño se convertirá en derecho *sobre* el niño; la transformación de la preocupación en *producción* alimenta cada vez más el mito del *niño perfecto*” (Ídem: 271).

Como hemos podido ir comprobando, las NTR que en su día analizó Tubert (1991), no son más que el preludio de todo un desglose técnico que empezará a fragmentar no sólo el cuerpo de las mujeres, sino también la manipulación sin límites éticos y morales de la industria médica. Alarmante es cuanto menos la degeneración

que acaban profesando las NTR, creando una industria que genera millones, y que incluso llega hasta el punto de presentar la legalización de la gestación subrogada como una promesa de campaña electoral³⁴¹. Y es que para finalizar, Tubert afirma que:

“Como práctica social generalizada, las NTR, en tanto suponen la instrumentalización del otro y la anulación consiguiente de la alteridad, dan cuenta de un fracaso colectivo en el sometimiento de la dimensión simbólica de nuestra vida en tanto seres humanos. La pasión del investigador convierte no sólo a los cuerpos, sino a la humanidad como tal en una *cosa*” (Ídem: 278).

3.11. Victoria Sau y la inexistencia de la maternidad. Irremediablemente huérfanas

Clave para el desarrollo de este estudio será la obra de Victoria Sau, por ser una autora determinante para la teoría feminista en el ámbito español. Y para ello, la elaboración de este epígrafe se basará en la elección de varias de sus obras que, a nuestro entender plantean cronológicamente el desarrollo de su tesis final: la inexistencia de la maternidad. Es por ello, que las publicaciones proyectadas para un mejor estudio sobre la concepción de la maternidad en Sau, serán en primer lugar dos artículos. El inaugural, titulado “La ética de la maternidad” presentado por la autora para el *Seminario Interdisciplinar de Mujeres y Sociedad* de la Universidad Autónoma de Barcelona, en 1991. Seguido del imprescindible “La maternidad: una impostura”, publicado para la revista *Duda* en 1994. Y finalmente concluiremos con el análisis de su libro *El vacío de la maternidad. Madre no hay más que ninguna*, cuya primera edición data de 1995.

Por otra parte, no podíamos pasar por alto *Un diccionario ideológico feminista* (1981), otra de sus publicaciones esenciales para el estudio, desarrollo y comprensión

³⁴¹ El partido político Ciudadanos, en marzo de 2016, presentó en la Asamblea de Madrid, la Proposición No de Ley (PNL) sobre gestación subrogada como una exigencia derivada del *derecho a la familia*. Con toda la connotación ideológica que una propuesta así conlleva.

Más información en:

http://www.eldiario.es/zonacritica/maternidad-subrogada-manos-Ciudadanos_6_492810751.html

del propio movimiento feminista. Obra que, sin duda, facilita el análisis de los conceptos expuestos por Sau a lo largo de las lecturas escogidas.

En la primera de las publicaciones mencionadas, Sau afirma categóricamente que “la maternidad no existe”, una idea que se irá definiendo y desarrollando a lo largo de toda la obra escogida para este estudio. Basando su afirmación en la consideración de que, la maternidad, es el producto de un contrato social en el que las mujeres no han sido partícipes a la hora de configurarlo. Pero, sobre todo, es interesante que tengamos en cuenta, que para Sau esta realidad se configura desde la posición de mujeres en tanto que hijas, haciéndole un guiño a Rich y a su ya comentada *Nacemos de mujer*. En tanto que “nacidas de mujer”, precisamente somos las hijas quienes sufrimos en primera persona la inexistencia de la maternidad, y su futuro planteamiento (Sau, 1991: 177).

En este sentido, nuestra autora invitará a una reflexión con tintes que, como veremos a continuación, podríamos relacionar con el *pensamiento de la diferencia* expuesto años atrás por Luisa Muraro. Y se hace aún más obvia la influencia de la pensadora italiana, cuando Sau afirma que la inexistencia de la maternidad se encuentra en la pérdida de la madre, y en la toma de conciencia de ello. Y dicha pérdida, según nuestra autora, es clara desde el momento en el que las mujeres no somos partícipes del contrato social. Refiriéndose al hecho de que, si dentro de un pacto social en el que se establece la gestión de los espacios, del trabajo, del tiempo y de la reproducción, las mujeres no aparecen presentes en la toma de decisiones, un ejercicio como la maternidad, nunca podrá ser propiamente nuestro. Por lo tanto y como consecuencia, se produce la inexistencia de tal construcción. En palabras de Sau:

“En medida en que las mujeres no toman decisiones de carácter social sobre todos los asuntos, pero muy especialmente en aquellos en los que son los principales sujetos involucrados como es el caso de la maternidad, las mujeres no son seres sociales, sino rebaño humano que no ha superado el estadio de naturaleza; y si no ha superado el estado de naturaleza su conducta no es social ni ética, no tiene una intención ni una dirección social que le dé sentido” (o.c.:178).

De acuerdo con Sau, el hecho de negar la participación de las mujeres dentro de la elaboración del contrato social, supone obviar a la mitad de la población. Pero no sólo eso, el asunto se convierte en un hecho más perverso al arrebatar a una serie de individuos de la condición de sujeto, para construirlos como objetos naturalizados del discurso. Y en este caso, no es la propia naturaleza, según Sau el factor de opresión de las mujeres, sino el sistema socio-cultural por decidir subordinar a la mitad de la población a un “estadio natural”.

A través de este análisis de Sau, percibimos una respuesta que supone uno de los pactos patriarcales que mejor llega a funcionar, y es el hecho de “privar a las mujeres de verse a sí mismas como un fin en sí mismas” (Ídem: 178). Ahora bien, tal y como determina nuestra autora, si desde la creación de un contrato social masculino que imposibilita la participación de las mujeres, la maternidad se convierte en una apropiación. Por lo tanto, no es casual que el ejercicio maternal se valore positiva o negativamente en función de los intereses del grupo hegemónico. En este sentido, la tesis de Sau se convierte en irrevocable. Ya que, si la maternidad no se concibe como una decisión libre y establecida por las propias mujeres, sino en la finalidad de una identidad destinada para éstas, ¿qué razón de ser tiene su existencia?

Otro de los inconvenientes que además se le añaden a la problemática de esta supuesta maternidad será la transmisión de valores. En este sentido, Sau apela a la idea de que las madres, nos son *portadoras* de un discurso propio, sino *porteadoras* del discurso dominante que las ha convertido en madres. Es decir, excluidas del propio contrato social, sólo pueden *re-transmitir* la ideología desde la que han sido educadas.

Es así como la madre, según Sau, sin valores propios de su ser femenino, sin participación activa dentro del contrato social, y como “contratada” para el servicio del grupo dominante, no es realmente una madre, y la maternidad consigo, no existe:

“La madre se convierte así en un ser ambiguo y ambivalente y la maternidad en una utopía. Aquella parte de la socialización que el padre no hace la delega en esa figura intermediaria que se conduce, en realidad, como un padre femenino” (Ídem: 181).

Contraria al pensamiento de Cirillo que ante todo prefiere ser *huérfana que presa de la madre simbólica*, Sau reivindica la necesidad de *saber amar a la madre*, y de la *madre simbólica* de la que nos hablaba anteriormente Muraro, para así poder pasar del mito al logos. Porque entiende que, desde la orfandad, las hijas nunca podremos reproducir un ejercicio propio de la maternidad. Por ende, exige que la maternidad sea construida por medio de paradigmas femeninos que reclamen su poder y su presencia dentro del contrato social. Y para ello, la solución que propone es la siguiente:

“Las mujeres deben recuperar el poder de decisión sobre su propio cuerpo. La pertenencia de éste al Estado, como algunas fuerzas políticas no tienen rubor en declarar, y otras, más progresistas, no tienen todavía el valor de rechazar abiertamente, es el primer obstáculo para que la mujer desarrolle toda su humanidad en el sentido psicosociocultural de la palabra” (Ídem: 181).

Más allá del análisis de este primer artículo referido a la maternidad, las críticas a Sau en sus aportaciones teóricas, serán inevitables. Pero, para ello, previamente creemos necesario analizar qué modelo maternal configura el ideal que propone Sau para no querer sentirnos huérfanas.

En *Un diccionario ideológico feminista*, Sau expone que la figura de la madre, representa el vínculo o relación tanto natural como cultural que existe entre una mujer y su hija o hijo biológico (1981: 148). Pero no sólo eso, en esta obra, la autora llevará a cabo un recorrido y análisis sobre la etimología de la figura de la madre. Considerada como el referente cultural para todos los individuos, y asociada a la tierra, al mundo vegetal y animal desde el principio de los tiempos. La figura de la madre, fuera del contrato social patriarcal, para Sau, encarna literalmente el reconocimiento del poder de dar la vida. Esto se explica, porque en un primer estadio prepatriarcal, se suponía que las madres, al encargarse de la domesticación de los animales, y siendo conscientes de las capacidades de su propio cuerpo, llegan a la conclusión de la participación del varón dentro del proceso de la fecundación, y se lo hacen saber.

Podríamos considerar que desde que los hombres son conscientes de su poder dentro de la concepción de nuevos individuos, se establecería el contrato social del que nos habla Sau en su obra. Ya que inmediatamente se establece el dominio de propiedad por parte de los padres, quienes finalmente logran apartar a las mujeres en la toma de decisiones y acuerdos del contrato social. Este proceso, Sau lo relaciona con la aparición de la mitología clásica, y más en concreto con la *Teogonía* de Hesíodo, que simbólicamente supondrá la llegada al estadio del patriarcado³⁴². Será a partir de este proceso cuando las mujeres, confinadas a la maternidad como única forma de realización, empiecen a verse relegadas a objetos contratados por el propio contrato social. Y nuestra autora lo expresa del siguiente modo:

“El patriarcado separó el pensamiento objetivo, abstracto, de aquello a lo que se aplicaba, provocando un dramático dualismo del que todavía nos resentimos hoy, en el cual el hombre es la idea, el acto pensante, y la mujer, en tanto que representación de la naturaleza y tan objeto de estudio como ésta, representa el mundo material (menospreciado además)” (o.c.:151).

374

Así es cómo, a través de las aclaraciones expuestas en líneas anteriores por Sau, podemos apreciar que según su teoría, existirían dos tipos de madres: la patriarcal y la prepatriarcal. El paradigma de la madre patriarcal, sería el de la madre “venida a menos”, es decir, la madre que queda fuera del contrato social porque no se le permite tomar decisiones, ni actuar dentro de éste. Y por medio de este modelo, se representa la inexistencia de la maternidad de la que nos habla Sau en su obra.

Por lo tanto, y si creo estar en lo cierto, realmente la propuesta de nuestra autora, se basaría en la asimilación de un modelo supuesto, que aparecería representado por la figura de la madre prepatriarcal. Lo cual, no deja de suponer la presencia de un orden simbólico que encarnaría la existencia de un hipotético poder femenino, focalizado en la maternidad. Nos encontremos o no en lo cierto, tengamos la certeza o no de la posible existencia de las madres prepatriarcales y de su respeto y

³⁴² En la *Teogonía* (s. VIII a.C.), se plantea justo este proceso en el que se pasaría de un estadio en el que el poder lo ejecutan las madres, quienes finalmente serán derrocadas por sus propios maridos y padres de sus hijos para hacerse con el dominio político del Olimpo.

poder sobre la maternidad. El hecho es que no podemos negar la existencia de una maternidad impuesta e institucionalizada por el sistema patriarcal.

Pero no sólo eso, por otra parte, si reivindicamos la presencia de las mujeres dentro del contrato social como sujetos legítimos y autónomos en la toma de decisiones sobre nuestro ser, no podemos focalizar exclusivamente la problemática de la subordinación y opresión femenina en la inexistencia de la maternidad. Entendemos, que de este modo, no sólo conmemoramos la división sexual del trabajo. Pues al exigir la regresión a la supuesta madre prepatriarcal de Sau, (figura que manifiesta que el verdadero poder de las mujeres recae en la maternidad), se perpetúa una identidad femenina totalmente diferenciada e imperativa. La presencia de las mujeres dentro del contrato social, será para romper con la norma patriarcal, o no será. No para plantear órdenes simbólicos y supuestos que nos releguen hacia una identidad femenina basada en el “saber amar a la madre”.

Tras la publicación de “La ética de la maternidad” en 1991, Sau seguirá investigando progresivamente sobre la inexistencia de la maternidad. Y en 1994, nos encontramos con otro de sus artículos reveladores para este tema: “La maternidad: una impostura”. Obra en la que la autora, parte de la premisa de que la madre prepatriarcal de la que hablábamos en líneas anteriores, ha sido absorbida por el poder del padre, “la madre, ha muerto”. Es así como la maternidad no se trasciende en sí misma; es decir, encontrándose supeditada al servicio del padre, los valores sociales y culturales que pueda expresar y o representar, son los valores que pasen la censura del padre. De este modo, surgen una serie de figuras que representan las múltiples caras de la madre construida por el patriarcado.

En primer lugar, Sau nos habla del proceso de captura, o de absorción de la madre por parte del padre, también denominado por la autora *fagocitación*³⁴³. Este proceso, supone la asimilación total del otro ser, en beneficio en este caso del padre; lo que conlleva a la reducción de la maternidad a la “ley del padre” (Sau, 1994: 98).

³⁴³ Un proceso que la autora denomina *fagocitación*. Concepto que explica con más detenimiento en su obra clave sobre la inexistencia de la maternidad, titulada *El vacío de la maternidad*, sobre la que hablaremos más adelante.

Por otro lado, para entender los postulados de Sau que argumentan la inexistencia de la maternidad, nos encontraremos también con otro proceso fundamental: la *matrofagia*. Entendido como el engullimiento de la madre, de nuevo por parte del padre. Y es que una vez desaparecida la verdadera madre, este asunto le es ocultado a sus vástagos, pues la “ley del padre”, actúa otorgándoles una sustituta, la conocida figura de la “madre impostora” que legitima la omnipotencia del padre. Esta madre, dedicará toda su vida a los cometidos o responsabilidades que el padre decide no ejercer, como por ejemplo véase la crianza (o. c.: 98-99).

Finalmente, Sau expone que el resultado de todo este proceso se encuadra en el transcurso de un *matricidio primitivo*. Y explica que, acabando con la verdadera madre, se produce un crimen organizado. Pues la omnipotencia del padre, convierte a la madre en transmisora de los valores de su ley, y no en un sujeto activo portador de cultura y valores sociales independientes al padre (Ídem: 99).

Por todos estos motivos Sau entiende que la maternidad ha sido convertida en una impostura y en una corrupción en sí misma, efecto del poder del padre. Un padre, que además nuestra autora, lo considera también como una figura impostora, un padrastro, del que ¿podríamos decir que ha fagocitado al verdadero padre?

En este sentido, tal impostura, es obvio que afecta a toda la humanidad en tanto que hijas e hijos de madres impostoras y de padres convertidos en padrastros. No obstante, Sau invita a la reflexión tanto a hombres como a mujeres. Pero sobre todo tratará de analizar el paradigma empleado como modelo desde el que se aborda el objeto de este estudio, que se corresponde a la figura de la hija. Es así como mujeres, en tanto que hijas, según la reflexión teórica de Sau, deberíamos posicionarnos ante la estafa e impostura de la maternidad. Pues la madre que conocemos como tal, es el producto de una construcción de la “ley del padre”, por lo tanto, como mujeres estaríamos condenadas a identificarnos con tal figura impuesta.

Para poder posicionarnos, y plantar cara a la impostura de la maternidad, Sau propone acabar con el contrato social masculino. Pero para ello, sería interesante

comentar la abstracción que realiza sobre sus orígenes, basados en la guerra³⁴⁴. Sau entiende la guerra como el conflicto bélico que da la total legitimidad al orden social masculino, conocido como patriarcado. Aparte de representar en un orden simbólico y práctico el mayor de los filicidios colectivos, producido conjuntamente en masa. Y no sólo eso, sino también la mayor de las dictaduras sexuales de la humanidad. Es decir, según Sau, las leyes del padre, que tramitan tal dictadura se benefician de ella lanzando a sus hijos desposeídos de la madre primigenia a la guerra (Ídem: 104).

Es así como toda guerra, y por ende toda represión producto de ésta, desencadena un orden social cuya estructura de base se coordina por medio de la jerarquización y el abuso de poder, o lo que también podríamos denominar “la omnipotencia del padre”. De este modo, y procedente de la estructuración de un orden piramidal, se construye un pensamiento binario que perpetúa ciertos roles de género. Y para demostrarlo, podríamos poner como ejemplo, aquellos que vinculan a los hombres a la defensa y a las mujeres a la impostura de una maternidad establecida.

No conforme al contrato social establecido y pactado mediante la imposición de “la ley del padre”, Sau propondrá una serie de medidas que acaben con éste. Para ello, debemos empezar por exigir la presencia de las mujeres como sujetos activos en la toma de decisiones, en la organización y en la participación del propio contrato social. Posteriormente, exige la configuración de una genealogía de mujeres. Cuestión verdaderamente interesante, además de necesaria. Ya que si tenemos en cuenta que, el orden social se sustenta por medio de una sólida hegemonía masculina que invisibiliza a las mujeres, estamos determinando la legitimación de un contrato social absolutamente patriarcal. Sólo así se justifica el contrato social del que habla Sau. Puesto que sin la presencia de mujeres en la configuración de cualquier tipo de discurso, se obvia a la mitad de la población. Y como fácilmente podemos deducir, todo aquello que no es visible, pasa automáticamente a la categoría de la inexistencia.

Como última aportación sociopolítica de Sau para romper con la maternidad como impostura, expondrá la idea de que la maternidad como institución no existe (Ídem: 106 y 1981, o. c.: 159). Sau, en desacuerdo con la teoría de Rich (o.c.), niega la

³⁴⁴ Para una mejor comprensión sobre el origen etimológico de la guerra desde la perspectiva feminista de Victoria Sau, cabría consultar el segundo volumen de su *Diccionario ideológico feminista* (2001:124-156).

existencia de la maternidad como institución, precisamente por entender que la maternidad no existe. Es decir, en la medida en que la maternidad se concibe desde la “ley del padre”, y desde los supuestos de que la madre se construye como un ser al servicio del padre, o también entendida como la figura que representa un “padre femenino”³⁴⁵, la sociedad no puede reconocer la maternidad como una institución. No obstante, es evidente que Sau mediante su teoría de la inexistencia, pasa por alto la existencia de ciertas realidades. Y para ello, intentaré explicarme argumentando que incluso amparada bajo la “ley del padre”, existe una determinada construcción cultural que conocemos bajo el nombre de maternidad, y que, mediante ciertos imperativos, discursos históricos y médicos, mandatos, modelos y figuras, reclama una serie de exigencias de las mujeres. Y esta cuestión, es innegable. Puesto que más allá de órdenes simbólicos, de supuestas madres primigenias que un día denotaron el control de su cuerpo y del valor de la maternidad, y del estruendo perseverante del *saber amar a la madre*, la maternidad como institución, es real³⁴⁶. Y no podemos negarlo, ni mucho menos anclarnos en teorías que mistifiquen lo que un día fue y pudo haber sido.

Por otra parte, y más allá de críticas, sería interesante también comentar las fuentes psicológicas que dan cabida a la configuración del contrato social hegemónico. Donde aparecerán sumergidas principalmente una serie de represiones por cuestión de género que refuerzan la dicotomía del masculino y femenino como único modo de visualizar la realidad. Pero, sobre todo, para el estudio de esta tesis doctoral, nos centraremos en analizar la importancia de las fuentes históricas que expone Sau para entender su tesis de la maternidad como impostura. Entendiendo en un primer lugar que nuestra tradición filosófica es heredera de dos corrientes: la griega abanderada del pensamiento lógico y racional y, por tanto, la más aclamada; y la hebrea, cobijada bajo el poder de las costumbres y la tradicionalidad. Victoria Sau alega que nuestra cultura

³⁴⁵ Sau se refiere a la madre como un “padre femenino” porque ésta realiza las capacidades biológicas que el padre no puede ejercer, mientras que el resto de actitudes al ser impuestas por la “ley del padre”, hacen que se convierta directamente en un producto de dicha ley, es decir, en el padre en sí.

³⁴⁶ Y no podemos negarlo precisamente porque la maternidad es uno de los mayores imperativos o mandatos de género presentes en la construcción de la feminidad. Y en este sentido, defendemos la existencia de la maternidad como institución, precisamente porque las instituciones, al igual que la maternidad, que como diría Sau, se establece siguiendo la “ley del padre”, y se encuadra dentro de la institución de la familia, se rigen de forma piramidal por tecnócratas y burócratas producto de un sistema de dominación masculina que se establece, de acuerdo con Sau, por medio de un determinado contrato social.

occidental toma ciertos referentes femeninos de dicha tradición hebrea, y como consecuencia, de la Biblia. En ese sentido, pasará a analizar la figura de la primera madre que se menciona en los textos bíblicos: Eva. Una mujer que, por ser la primera mujer de la historia de la humanidad, también se convierte en la madre por antonomasia. Ahora bien, a su vez representa a la primera madre fagocitada por la “ley del padre”. Y precisamente acaba sucumbiendo ante este proceso, explica Sau, porque no tiene derecho a defenderse en el momento de su expulsión del paraíso, no representa ningún tipo de autoridad, y porque, además, toda la genealogía nombrada por el discurso que aparece tras la figura de Eva, es masculina (Sau, 1994: 108).

No obstante, cabría preguntarse quién es la madre que se ha de restituir en lugar de Eva, es decir, ¿quién representa la figura de la madre primigenia? En la cultura griega, podríamos encontrar según Sau, dos tímidos ejemplos del modelo de madre primigenia. Uno de ellos, encarnado en la diosa Démeter, diosa de la agricultura, de la cosecha, del cereal, y en general portadora de vida; que quién como sabemos desobedece el mandato de Hades, señor del inframundo que rapta a la mayor de sus hijas, Perséfone, para llevársela consigo. Deméter, no conforme, ejerce su autoridad como madre, al plantarse exigiendo el retorno de su hija. O de lo contrario, se negaría a llenar de vida los campos, proclamando la destrucción total de la humanidad. Otra de las figuras claves para Sau en relación al estadio previo a la madre fagocitada, la encontramos en Clitemnestra. Personaje de la Orestíada de Esquilo, que se revela ante su esposo y padre de sus hijos, por haber encomendado a su hija Ifigenia como ofrenda para los dioses. Clitemnestra, asesina a su marido en venganza, y de nuevo, y al igual que Deméter, nos encontramos ante una figura que representa la presencia, autoridad y toma de decisiones en el contrato social. No obstante, Clitemnestra supondrá el principio del fin, pues tras asesinar a su esposo Agamenón, muere a manos de su propio hijo. El matricidio ha estallado, y con él desaparece la madre primigenia de Sau para dar paso a la porteadora de los valores de la ley del padre, que representa Eva.

“El miedo a la restauración de la Madre, a unas relaciones de equilibrio y equidad, es tal en los “padres virtuales” y en las hijas que sueñan con ser madres que no se dan cuenta de que rechazan, condenan y asesinan una sustituta, un aya, una nodriza, una institutriz, una

criada, una esclava, una *eme función de pe mayúscula*, pero nada más. Ese pobre y desdichado fruto de la maternidad como impostura” (Ídem: 112).

En 1995, nuestra autora escribe *El vacío de la maternidad. Madre no hay más que ninguna*, reeditado posteriormente en 1996 y en 2004. Una obra en la que Sau, en síntesis con sus anteriores artículos, amplía las razones de su tesis en la que reitera el argumento de que la maternidad y la madre no existen por tratarse de una impostura.

En un primer orden de las cosas, sería interesante detenernos en el concepto de *fagocitación* como el proceso patriarcal que simboliza el inicio de la maternidad como impostura. O también podríamos analizarlo como la violación del derecho materno, o la negación de la presencia de las mujeres-madres dentro de la configuración del orden social. Y para poder facilitar la comprensión del término, Sau explica la *fagocitación* como si de un símil se tratase:

“En un momento dado del devenir humano el hombre aumenta de tamaño y se comporta como la célula emigrante: engloba, engulle y hasta digiere el cuerpo extraño, la Madre. Esta, fagocitada, queda reducida a madre mientras la célula devoradora asciende a la categoría de Padre” (Sau, 1995: 11).

380

Una vez explicado el concepto de *fagocitación*, sería interesante detenernos en los factores que se producen desde el estudio de Sau para que un proceso así pueda llevarse a cabo. En este sentido, nuestra autora se remonta a un supuesto estadio prepatriarcal en el que las mujeres eran dueñas del “saber sobre sí mismas”, un saber sobre el que, según Sau, se había organizado la vida. Fue así como las mujeres se conocían de forma consciente y sapiente, individuos pensantes que estaban al corriente de sus capacidades biológicas en relación a la reproducción. Sin embargo, los hombres, en este supuesto estadio prepatriarcal, no eran conscientes de su implicación en el proceso de la reproducción. De modo que el orden social, se configuró en relación al poder de la vida, y por ende de las mujeres, puesto que era obvia su supremacía en el ciclo reproductivo. No obstante, el mito del matriarcado, como podíamos imaginar, acaba con un final poco feliz. Pues la toma de conciencia

masculina sobre su “saber de sí mismos”, supuso una brutal *fagocitación* de las mujeres, una desposesión tanto del saber, como de la autoridad y presencia femenina en la configuración del orden social. De modo que, como explica Sau, los nuevos gobernantes tuvieron que consolidar el poder mediante un nuevo contrato social que daría paso al sistema patriarcal. Un sistema construido bajo el prisma de la jerarquización piramidal, y ordenado bajo el patrilineaje, junto a cláusulas que despojaron a las mujeres de su autoridad en la toma de decisiones, y de su influencia y poder espiritual (o.c.: 13). Fue así como la Madre con mayúscula de Sau, murió para darle larga vida al Padre.

“La maternidad quedó arrumbada, secuestrada, en el espacio de lo biofisiológico, y es desde ese estadio que hay que desobstaculizar el proceso trascendente a otros planos superiores de orden simbólico y cultural” (Ídem: 14).

Una vez *fagocitada* la madre primigenia de la que nos habla Sau, y sometida la “nueva madre” la “ley del padre”, ésta como hemos podido ir analizando progresivamente, se convierte meramente en el objeto, que a modo de recipiente, lleva a cabo el trabajo que la naturaleza le impide hacer al padre. Es así como la madre, rebajada exclusivamente a un proceso biológico, pierde su propio orden simbólico de la Madre. Considerado además por la autora como el único modelo para establecer un orden cultural (Ídem: 17). Ahora bien, como bien explica Sau, su alusión a la tesis de que la maternidad no existe, no se debe exclusivamente al hecho de que la madre haya sido *fagocitada* y reducida al proceso biológico y por ende de la crianza, sino también al hecho de no permitir su trascendencia en aspectos sociales, políticos y económicos (Ídem: 21). Para explicar dicha trascendencia, Sau parte de la base de que el ser humano es cultural en tanto en cuanto no puede prescindir de su raciocinio, ni de las construcciones que le convierten en individuo social generador de relaciones, y por ende de cultura. De manera que el concepto de maternidad, no puede existir si no se trasciende en la cultura. No obstante, desde los comienzos del orden patriarcal, Sau argumenta que los hombres empezaron a apropiarse de las mujeres como lo hicieron a su vez de los recursos naturales. De ahí que surja la asimilación de la mujer a la naturaleza, como si de un recurso natural se tratase su disposición.

De manera que, una vez superado el estadio prepatriarcal en el que se desarrolla la tesis de la madre primigenia, Sau de nuevo, y al igual que en el artículo que escribió para *Duoda* en 1994, plantea los orígenes en los que se configura el sistema patriarcal occidental retornando al pensamiento griego, y a la tradición judeocristiana. Y en este sentido, retomando a la figura de Eva, que para esta tesis será interesante tener en cuenta, nos habla de que dicha imagen es el principio del fin de la madre. Eva, más allá de no tener palabra, ni presencia en la configuración del contrato social, ni presentar genealogía femenina tras de sí, nace totalmente huérfana de madre. De manera que Eva, representa el origen y el génesis de la *fagocitación* total de la que nos habla Sau (Ídem: 51). Creada a imagen y semejanza del padre, procedente de la costilla de Adán, Eva, no sólo parirá con dolor, simboliza la derrota de la madre primigenia, en favor de la impostora que actuará en beneficio de la “ley del padre” al entregarle sus vástagos. De este modo, observamos cómo se aplica la condición que argumenta la impostura en la tesis de Sau $m=f(P)$ (Sau, 1994); donde, dicho de otro modo, la madre se convierte en la función del padre, o, en otras palabras, en su sierva (Sau, 1995:58). Más allá de Eva, como cabe esperar, la siguiente imagen por excelencia que podríamos considerar dentro del ámbito de la *fagocitación* patriarcal, responde a la figura de la Virgen María:

“Y “sierva” se proclama María cuando le es anunciada por el ángel su maternidad corporal. La Dolorosa, con las siete espadas de dolor clavadas en el corazón según nos la presenta la Iglesia Católica a los pies de la cruz, es la metáfora de todas las madres desposeídas que han visto a sus hijos/as conducidos a la muerte (guerras, hambrunas, genocidios) y a la prostitución, según la estructura patriarcal de la sociedad” (Sau, o. c.: 58-59).

Más allá de madres desposeídas, María se convierte en el máximo icono de referencia para la maternidad. Atreviéndome a decir, que incluso supone el modelo más recurrente y que mejor funciona dentro del marketing patriarcal a lo largo de siglos de historia. María, en este caso además es más humana y carnal que Eva, representa a todas las mujeres de la humanidad, y es nacida también de mujer, por lo tanto, construye genealogía. No obstante, y a pesar de ello, la Virgen María, podríamos decir que probablemente sea la última mujer en la faz de la tierra que menos

interviene en la construcción de cualquier contrato social. Su presencia, se limita a la gran labor de representar el máximo referente patriarcal para la construcción de la identidad femenina, siendo tan perfecta, que funciona. Pues en ella se encarna el medio humano para que el Hijo de Dios venga al mundo, y a su vez, el modelo inalcanzable de perfección al que todas las mujeres deben aspirar.

Por otra parte, resulta interesante el análisis de Sau sobre la dominación masculina. Proceso, que como podemos evidenciar -teniendo en cuenta su discurso teórico-, presenta todos sus orígenes en la *fagocitación* de la madre. Es decir, el arranque del patriarcado se encuentra sumergido en la lucha entre rivales que se juegan el poder y control sobre la madre, demostrando así su virilidad y su honra. De ahí que, diga Sau:

“La violencia y sexo vayan forzosamente de la mano, puesto que las mujeres son vanagloria del hombre, un trofeo que es garantía de su virilidad, condición ésta imprescindible para ser Padre” (Ídem: 86).

383

Ahora bien, aceptar la impostura de la maternidad y a su vez ejercer como madres impostoras, supondrá la complicidad con la dominación masculina, y por ende, su legitimación. En este caso, Sau propone concienciarnos de forma colectiva contra la “ley del padre” (Ídem: 87). Del mismo modo que ejercer la maternidad como imposición, se convierte para Sau, en el origen de la subordinación femenina, puesto que, y dentro de ésta, no hay cabida para el desarrollo individual ni para la realización de las mujeres en tanto que madres. Pero, como diría nuestra autora, si no hay madre, ¿qué ha sido de la identidad femenina que ésta incorporaba? (Ídem: 97).

Ante tal cuestión, la propia Sau lleva a cabo una reflexión en la que expone que la identidad femenina tampoco existe, puesto que podríamos decir que, aparece *fagocitada* al igual que la madre a diversos aspectos que hacen de ella una impostura. En este sentido, encontraríamos tal feminidad ubicada en tres manifestaciones diferentes. La primera, que respondería a la institucionalización en clave masculino-patriarcal, tratándose como tales a las religiones construidas por medio de leyes divinas, que no sociales. Seguidas de las iglesias, compuestas únicamente por

hombres; y diferentes asociaciones benéficas y/o caritativas, conocidas como la *maternidad ampliada*. Tras las instituciones patriarcales, aparecería la permisividad de lo femenino, refiriéndose a valores contruidos en torno a la identidad femenina, como pueden ser el amor maternal. Instituciones que además, dan por supuesto que la maternidad aparecerá regida por el instinto, por lo tanto, no requiere ningún esfuerzo al ser considerado un valor intrínseco al ser mujer.

Y, por último, la feminidad prohibida, refiriéndose a las acciones que son llevadas a cabo por las mujeres como mecanismos de resistencia al sistema patriarcal. Entre las que se encuadraría en la libertad de pensamiento, elección y decisión, e incluso la virginidad (Ídem: 97-98). Ante este aspecto, sería interesante que nos detuviésemos para analizar por qué Sau considera la virginidad, al igual que las feministas adscritas al *pensamiento de la diferencia* un valor a destacar. Sau expone que la virginidad sólo se convierte en un hecho físico porque el patriarcado así lo considera, hasta ahí, todo sería correcto. No obstante, también supone la virginidad como el rasgo de la feminidad que todavía no ha sido contaminado por la “ley del padre” (Ídem: 105). Permítanme exponer mis dudas ante el simbólico heterodesignado aquí planteado por Sau. Porque si la virginidad es entendida como una resistencia al sistema patriarcal, y a su vez supone el origen de la libertad de pensamiento y de facto que un día tuvo la madre primigenia, entonces, deberíamos plantearnos que, Sau lo que intenta expresar aquí es un retorno al saber amar a la madre del *pensamiento de la diferencia sexual* como un orden lógico (Ídem: 107). En este sentido, y en conexión con Luisa Muraro, Sau afirma que toda mujer es huérfana de madre en medida en que todas somos hijas de impostoras. Ahora bien, esta hipótesis no establece el impedimento de “amar a la madre”, aunque nuestra madre sea una impostora. Es decir, Victoria Sau afirma que el amor a la madre no debe ser jerarquizante, y por tanto debemos amarnos entre todas en tanto que hijas huérfanas de la madre primigenia (Ídem: 109). Y para afirmarlo, expone lo siguiente:

“Sólo se puede amar verdaderamente a la madre si antes se la ha odiado. Porque la odiada es la impostora, mientras que la amada es la huérfana que hay en ella, la “hija mayor”, tan hija como la hija misma” (Ídem: 110).

Partiendo de la ruptura con un orden jerárquico, finalmente Sau acabará exponiendo que el único modo de incorporarnos al orden simbólico será considerar a la madre impostora como una “hija mayor” u “hermana mayor”. Sólo así podrá iniciarse el punto de partida para la reconciliación hacia la nueva maternidad, que supondrá simbólicamente que cada una de nosotras empecemos a considerarnos madres de nosotras mismas (Ídem: 112).

Finalmente, concluirá declarando sus intenciones teóricas manifiestamente, reflexionando sobre la existencia del matriarcado. Y es que la autora catalana, considera que, si el pasado fue mujer, y aunque el presente sea patriarcal, un futuro será diferente gracias a la proclama del fin de la impostura. Algo que sólo podrá conseguirse si, en primer lugar, empezamos a entender socialmente la maternidad como una forma que no es exclusivamente biológica, sino como un constructo cultural con trascendencia en lo económico, político y social. Mientras que, por otra parte, y como hemos podido apreciar a lo largo de la tesis de Sau, será fundamental generar genealogía, nombrarse, y convertirnos por tanto en sujetos históricos y visibilizados. Y, por último, y no por ello menos importante, será imprescindible desembarazarse de la “personalidad modal”, dice Sau, para poder celebrar las diferencias que nos unen como mujeres.

“Sólo desacralizando al patriarca podrá ejercer la Madre, y sólo si emerge la Madre será revalorizada la mujer, en tanto que hija. Y la infancia en general no tendrá que ser domesticada para que siga perpetuando el mismo estado de cosas. Es más, podrá aparecer el padre no como patriarca sino como par de la madre” (Ídem: 119-120).

• **Capítulo 4. *Alma mater*. Últimas tendencias en maternidad(es)**

4.1. Hacia la “buena madre”. Maternaje y crianza en tiempos neoliberales

A lo largo de este capítulo trataremos de analizar cómo las representaciones culturales actuales, tratadas desde la óptica del poder que construye el discurso, se

convierten en productoras del imaginario cultural. En este aspecto, y desde la perspectiva feminista, abordaremos un análisis enfocado a indagar sobre el fenómeno discursivo de la “buena madre”, y la intención patriarcal y el control sobre las mujeres que esta imagen proyecta en un contexto neoliberal del Estado español. Es por tanto, tarea nuestra, examinar e intentar comprender los significados de modelos que se convierten en normativos. Modelos que, además determinan cierta realidad a la hora de establecer un imaginario colectivo que, cuanto menos, funciona a la perfección en el desarrollo cultural de la sociedad.

Sin embargo, cabe tener en cuenta que a pesar de vivir en un contexto cultural que abiertamente es “diverso”, no deja por ello de existir cierta invisibilización ante aquellas pluralidades que, en ocasiones, no interesan. Un contexto caracterizado además por la existencia de un nuevo orden social neoliberal, basado en cierto “bienestar”, en el que “todo vale”, y todo se convierte en un producto “flexible” y mediatizado. En él, los símbolos y significados sobre la maternidad, por una parte, han vivido una gran evolución aperturista en la que se rompe con ciertas cláusulas como el matrimonio, la adecuación a determinada edad para poder ser madres, o incluso la orientación sexual o la participación en el mercado laboral, entre otras. Mientras que, por otra parte, dicho orden simbólico, parece seguir cumpliendo con las mismas expectativas identitarias que construyen y realzan diferencias de género, y cómo no, también de clase.

El mito de la “buena madre”, parece haber resurgido con fuerza lejos supuestamente de la ley natural y del discurso del elogio que, en su día Rousseau hizo triunfar con *Sofía* (Puleo, en De la Concha y Osborne, o.c.:25)³⁴⁷. En este sentido, y como venimos observando a lo largo de este trabajo, la maternidad siempre ha sido objeto de interés de los diferentes períodos históricos, culturales, sociales, económicos y políticos; donde en ocasiones, y como hemos visto, ha sido utilizada hábilmente como estrategia política o como objeto de protección, pero da la casualidad de que no por

³⁴⁷ Recordemos la evolución tratada en capítulos anteriores donde, como ejemplificamos a través del estudio de Badinter (1981), la imagen de la “buena madre” presenta un recorrido histórico que, precisamente a lo largo del siglo XVIII da un giro de ciento ochenta grados, convirtiendo el paradigma del modelo maternal en un sacrificio que toda madre debía llevar a cabo para asegurar una crianza óptima.

ello, ha sido considerada desde una óptica de emancipación femenina (Pando, en Franco Rubio, o.c.:207 y Paterna y Martínez, 2005, o.c.).

Vivimos una época en la que, a diferencia del primer franquismo, la maternidad no debería representar la identidad femenina. Y es que, gracias al avance político y democrático surgido tras la dictadura, y a la incesante lucha y presencia del movimiento feminista en España, existen y son visibles nuevas formas, arquetipos y representaciones que construyen la feminidad. Podríamos decir que, en nuestra sociedad –occidental-, y en los albores del siglo XXI, la única maternidad que, aparentemente tiene cabida en la construcción de la identidad femenina, es la denominada maternidad voluntaria o consciente. Ciertamente, podríamos asegurarlo, si no fuese por una serie de sutiles y neoliberales condicionantes que, edulcorados de libertad de elección, reproducen lo que Badinter en su obra *¿Existe el instinto maternal..?*, denomina una “alienación de la mujer-madre” (o.c.: 171). Acompañado de lo que Sharon Hays trata como una de las grandes contradicciones culturales de la maternidad contemporánea: la ideología de la “maternidad intensiva”, respuesta y fruto de lo que una “buena madre”, a día de hoy, y en el marcado contexto que vivimos debe ser (Hays, 1998). Y es que, sin lugar a duda, tras el resurgimiento del feminismo radical de los sesenta y setenta, parece ser que las mujeres habíamos logrado ir demasiado lejos. De modo que, las élites patriarcales vuelven a la carga armándose mediante resistencias de control proyectadas sobre el cuerpo de las mujeres.

Tengamos en cuenta que, por primera vez en la historia de la humanidad, nos encontramos en lo que podríamos denominar una situación de excepcionalidad. Una extraña situación en la cual, la paternidad sigue siendo “incierta”, mientras que la maternidad es evidente, precisamente porque el poder patriarcal busca el control sobre la reproducción para garantizar la transmisión (Legen, en AAVV, 2010:106). Pero, no obstante, como bien apunta Rosa Cobo, la situación española viene a ser diferente, teniendo en cuenta que las tasas de divorcio son altas, al igual que claramente las tasas de natalidad son bajas, y esto conlleva a que se produzcan modelos de familia diversos

que ponen en cuestión la autoridad del padre, así como la posición del poder masculino como el máximo proveedor universal (2011:16)³⁴⁸.

En este aspecto, nos encontramos ante una situación clave en la que las mujeres pueden decir “no” al proyecto de vida tradicional heredado, bien porque no satisfagan sus expectativas y realizaciones, o bien porque tengan proyectos de vida en los que no se vean inmersos los varones. Y a pesar de ello, nos encontramos ante un fenómeno de sutil patriarcalización absoluta que va *in crescendo*. Como diría la filósofa italiana Lidia Cirillo, la falacia reside en hacernos creer que la libertad y la igualdad están conseguidas, puesto que en los casos en los que las mujeres logran avanzar, el patriarcado responde utilizando imágenes positivas de la diferencia, que ocultan una falsa superioridad femenina (o.c.:80).

En este orden de cosas y en relación con el objetivo de este trabajo, nos detendremos a explicar la maternidad y el discurso de la “buena madre”, como una de las reacciones patriarcales que en pleno siglo XXI, es utilizada como una de esas respuestas positivas de la diferencia.

388

Teniendo en cuenta el contexto en el que nos encontramos, marcado por involuciones camufladas de aires revolucionarios, no es casual que una de las respuestas patriarcales que mejor funcione ante los avances de las mujeres, suponga el hecho de “devolver la maternidad al centro del destino femenino” (Badinter, 2011:11). Es por ello que, este mandato de género, encierra cuanto menos, problemáticas que fomentan la desigualdad, y con ellas, el dominio de las élites patriarcales sobre las mujeres, donde, sobre todo, destacan la situación de crisis económica junto con la feminización de la pobreza. Ambas utilizadas como un recurso prácticamente indisoluble que logra envolver a las mujeres en una fuerte crisis identitaria. En ese sentido, se imbrica otro interesante aspecto que es partícipe de esta múltiple crisis de identidad que marca este “nuevo” capitalismo, y es que ciertas exaltaciones culturales, y la recuperación de éstas, suponen un proceso de repatriarcalización que logra reubicar a las mujeres en los lugares que históricamente

³⁴⁸ Tengamos además en cuenta la heterodesignación normalizada en torno a la construcción de la maternidad. Aunque si bien es cierto que actualmente podemos hablar de familias diversas en las que existen dos madres o dos padres, o familias *queer*, o crianzas en colectividad. A pesar de lo interesante del asunto, para este trabajo no entraremos a profundizar en ello.

les habían sido asignados por la dominación masculina (Cobo, o.c.:17). Nos referimos al hecho de que, se están reivindicando y rescatando ciertas prácticas culturales contradictorias que son respaldadas por discursos contruidos desde el poder, para llevar a cabo la estandarización social de un único tipo de vida.

He aquí, el protagonista principal que irrumpe en escena: el actual paradigma de la “buena madre”. Un discurso ideal del que emanan ríos de tinta, y que podríamos afirmar lleva a la práctica un rescate identitario de la feminidad que las élites del patriarcado, como bien han demostrado históricamente, nos hacen creer constantemente que ha sido perdido. La imagen que construye el modelo de la “buena madre”, ha sido rescatada, desmontada y adaptada “metaestablemente” a las necesidades y recursos que cada contexto histórico exigía al patriarcado. Y precisamente ante este contexto de readaptación nos encontramos en este momento.

Podríamos afirmar al mismo tiempo que, dicho modelo cultural de la “buena madre”, responde a una imagen anamórfica, que si bien es verdad que logra adaptarse a los tiempos, también es verdad que reaparece con más fuerza dependiendo de la regresión o expansión del periodo histórico en el que acontezca. Fuera como fuere, de lo que sí no caben dudas, es de los rasgos básicos que definen tal fenómeno. Y es que, la categoría de la “buena madre” responde a un modelo identitario de feminidad que, pretende responder al supuesto amor maternal conocido como “instintivo”. Ideal que se gesta de forma sacrificada y gustosa en el ejercicio de la maternidad, tanto haya sido elegida de forma consciente, como no³⁴⁹. Una maternidad que, además, construye a las mujeres como principales responsables de la crianza infantil. En la que, ante todo, se recomienda anteponer las necesidades de las criaturas por encima de las de la madre. Suponiendo, además, que ésta dedicará su tiempo y sus energías en atender los deseos de sus criaturas, porque al mismo tiempo es lo que se espera de ella, y a su vez, el

³⁴⁹ Es interesante observar cómo la “noción de instinto” se refuerza particularmente en contextos marcados por la regresión patriarcal, así como en el actual marco neoliberal, encuentra total cabida. Observamos además que se convierte en un sutil lenguaje dominante que define a las mujeres exclusivamente desde la biología, asumiendo tal definición por lo que se interpreta desde la corporalidad femenina. Dando lugar a una situación perversa que construye la maternidad desde el “deber ser” para las mujeres, sin por otra parte, tener en cuenta la problemática que genera entre, bien aquellas mujeres que no pueden ser madres, bien aquellas que deciden no serlo. Mientras que, por otra parte, y si tenemos en cuenta estas nociones sobre el instinto, si nos definimos desde las capacidades corporales, la paternidad se convierte en una elección, no en un destino. Y precisamente aquí encontramos uno de los más graves problemas en la construcción de la identidad femenina, que parece no tener fecha de caducidad y adaptarse a la perfección a los tiempos que corren.

discurso hace entender que, es lo que exclusivamente, le otorgará la felicidad y la realización individual a la “buena madre”.

De manera que, desde un nivel simbólico, la “buena madre”, lo es por naturaleza. De modo que su bondad, es incuestionable por el simple hecho de ser madre. No olvidemos que, además, desde su abnegación, representa la experiencia satisfactoria del sujeto al que se entrega, y es ahí donde reside el sentido de su ser (Lagarde, o.c.:406). Por otra parte, tengamos en cuenta que la figura de la “buena madre”, se construye también en contraposición a la figura de la “mala madre” (Palomar, 2004), aquella que no cumple con las expectativas ideales del papel social de la maternidad³⁵⁰. Y que, al mismo tiempo, es estigmatizada, penalizada y, sobre todo, juzgada como un “error de la naturaleza”, que denota egoísmo femenino, o incluso enfermedad. Una perversidad, puesto que no cumple con los ideales de maternidad basados en los parámetros normativos de la moralidad, la salud y la legalidad que conforman el contrato social.

390

4.2. La maternidad como construcción cultural. Esencialismos aparte

A partir de lo hasta aquí observado, es claro que la maternidad se proyecta como una construcción cultural multideterminada (Palomar, 2005:36). Pero no por ello debemos olvidar cuáles han sido y son los mecanismos de las élites patriarcales por asociarla exclusivamente a un “hecho natural”. Dispositivos que nos han hecho dejar en el tintero las normas, necesidades, prácticas sociales, y discursos que conforman un imaginario muy complejo y poderoso que define la maternidad como una construcción cultural condicionada a un contexto histórico determinado.

³⁵⁰ En relación al fenómeno de las “malas madres”, y a la necesidad de visibilizar la desmitificación de la maternidad, y acabar con el mito de la “madre perfecta” y la “buena madre”, surgió en 2015 el conocido como “Club de las malas madres”. Un espacio y “comunidad emocional” de mujeres que se ha unido con el objetivo principal de tratar la maternidad como un tema social alejado de “ñoñerías sentimentales” y cercano a realidades actuales en las que poder tratar sin miedo temas como el arrepentimiento y el cansancio que produce el maternaje, por poner un ejemplo. Cuenta con más de 350 mil madres que, aglutinadas en redes sociales, luchan por promover una conciliación igualitaria, en la que no tener por qué renunciara sus carreras profesionales, pero tampoco a sus maternidades.

Ver más en: <https://clubdemalasmadres.com/>

Si bien es cierto que, desde la irrupción del feminismo radical, el fenómeno de la maternidad ha sido analizado y estudiado desde la óptica que cuestiona al sujeto universal del conocimiento proyectándolo en el centro del propio discurso³⁵¹. Y con esta incursión, se logró no sólo que llegásemos a replantearnos el quehacer académico, sino también el sentido del discurso que dotaba a la maternidad exclusivamente del esencialismo con el que se había construido hegemonícamente su semántica.

Desde esta propuesta, y en relación a la semántica del término, será necesario replantearse, como bien afirma Franco Rubio, la propia polisemia de la palabra maternidad (en, Franco Rubio, o.c.:8). Recurriremos precisamente a la idea de rescatar los múltiples significados en torno a esta locución semántica, porque desde una perspectiva de estudios feministas, no podemos atender a la maternidad tratándola exclusivamente como el resultado de la función reproductiva entre dos sexos. Por ello, y asumiendo que es nuestro deseo comprender la maternidad desde un punto de vista histórico, teórico, social y cultural, presentaremos tal fenómeno desde los aspectos quizá encubiertos y enmascarados de su propio término. De modo que, es para este trabajo un interés fundamental el hecho de analizar la práctica de la maternidad desde la apreciación de la misma como un fenómeno social, y construido culturalmente dependiendo del contexto histórico en el que tenga lugar³⁵². Inscribir la maternidad en un contexto histórico y cultural, supone el primer paso para dejar de verla como un mero “hecho natural” o como una cuestión exclusivamente encarnada en el cuerpo de las mujeres, y empezar a tratarla como un hecho social que principalmente afecta a las mujeres (Bolufer, en Franco Rubio, o.c.:54). Y que, además, al estar marcada por aspectos que van más allá de las dimensiones naturales, reales, imaginarias y

³⁵¹ Existen dos procedimientos conceptuales claves con los que trabajaron las teóricas feministas de los años setenta, sociólogas, historiadoras y antropólogas, quienes, como hemos visto en el corpus teórico de este trabajo, lograron llevar a cabo una revisión sumamente eficaz sobre el discurso patriarcal en las ciencias sociales; y con los cuales, seguimos trabajando para poder desarrollar y aplicar la perspectiva feminista en cualquier ámbito de estudio. Por una parte, nos referimos a la *historización*, como procedimiento por medio del cual debemos tener en cuenta en todo momento el contexto histórico y cultural; en el que, por otra parte, poder plantear un estudio de *generización*, que consistirá en marcar el género del sujeto y sus problemáticas para poder analizarlo y trabajarlo en la construcción discursiva sobre el conocimiento (Palomar Vereá, o.c.:38).

³⁵² Es por ello, que trabajar sobre la historia de las mujeres a lo largo del primer franquismo, nos ha permitido situarnos desde una perspectiva crítica y feminista con respecto al modelo actual de la “buena madre”. En el que veremos cómo con gran dominio, irrumpe precisamente en momentos históricos limitados por una fuerte regresión cultural que, casualmente acontece como respuesta contestataria a momentos en los que las mujeres avanzaban en la lucha por la igualdad de derechos y libertades.

simbólicas, no puede ser abordada desde un único y exclusivo punto de vista, de ahí que incidamos en la multidimensionalidad del fenómeno.

Precisamente por ello, no podemos negar que la maternidad es una cuestión de género. Y justamente tampoco podemos concebirla como un fenómeno que sólo afecte a las mujeres, puesto que es un hecho social, que no puede entenderse atemporal, natural y universal. Hablar de maternidad, también supone hablar de símbolos, y de modelos de feminidad que trascienden, como hemos dicho, el ámbito de lo procreativo, utilizándose histórica y culturalmente como una metáfora socialmente recurrente (Imaz, 2010:12). En este sentido, y ante estas claves, es vital que procedamos a efectuar una redefinición sobre el ejercicio de la maternidad, y sobre el deseo de ésta. Pero, para ello, en primer lugar, es imprescindible que planteemos una serie de interrogantes que pongan en tela de juicio los esencialismos biológicos y mitológicos sobre los que se fragua el propio término.

Ante banales respuestas referentes al “reloj biológico”, al instinto, o la naturalidad que aboga por el esencialismo del asunto, cuanto menos carentes de argumentos que indaguen en el meollo de la cuestión, sería interesante preguntarnos, por ejemplo, ¿por qué deseamos ser madres y para qué?, ¿es una necesidad convertirse en madre?, ¿por qué necesitamos dar refugio a ese deseo o necesidad? ¿realmente qué es lo que se desea, el proceso fisiológico del embarazo, convertirse en madre, o la criatura? Y finalmente, cabría preguntarse tanto por el imaginario colectivo como por la experiencia subjetiva de cada mujer durante su maternidad, y las expectativas proyectadas en ésta lanzando el siguiente interrogante: ¿qué es y qué significa ser madre? Un punto clave en el debate que determina la maternidad como un fenómeno cultural, marcado como hemos podido apreciar a través de la obra de Rich (1976), por la experiencia propia e intersubjetiva y las cláusulas que la construyen como mandato o institución.

Por otra parte, y, en línea con la necesidad de redefinir actualmente la maternidad, y su amplio repertorio de representaciones culturales, y de estereotipos preconcebidos, debemos llevar a cabo una elaboración crítica hacia los fenómenos transhistóricos y transculturales que la rodean. Porque precisamente desde éstos, se

proyecta la representación de una serie de imaginarios que construyen la “mística de la maternidad”, entendiéndose entre otros el ya analizado “instinto maternal” (Badinter, 1981).

Ante estas dos partes del proceso analítico sobre la construcción cultural de la maternidad, no deja de ser menos importante el universo simbólico del que al mismo tiempo se compone, y en el que la maternidad es concebida como una fórmula de empoderamiento femenino. En este aspecto, y como parte del proceso de recuperación de dicha identidad femenina, es también interesante tener en cuenta que las prácticas vinculadas a la maternidad en entornos tradicionalmente femeninos, nos han permitido recuperar y analizar un conjunto de saberes que ponen en evidencia las prácticas sanitarias llevadas a cabo históricamente por mujeres. Conocimientos invisibilizados, ocultados y negados desde el discurso hegemónico, y desde la medicina tratada históricamente como un saber exclusivamente masculino (Ehrenreich y English, 1981)³⁵³. No obstante, desde nuestro punto de vista, es claramente peligroso, empoderarse desde el esencialismo que genera este *topos*. Puesto que idealizar la feminidad desde la maternidad como el máximo aspecto identitario y empoderador desde el que generar redes de “sororidad” y *affidamento*, no deja de suponer un mecanismo de jerarquización y exclusión conflictivo por obstaculizar la búsqueda de la igualdad. Podríamos incluso alegar que, desde este punto de vista, confirmado desde la diferencia, tratar la maternidad como un referente identitario para la construcción de la feminidad, no deja de responder a postulados que conforman a las mujeres en términos de una naturaleza distinta.

De manera que, de nuevo nos encontramos ante el peso social que ejerce la naturaleza, y todos los esencialismos que en este caso abarca. Puesto que no deja de proyectarse como una fuente de autoridad cuasi indiscutible con un arraigue tradicional históricamente consolidado por un largo listado de expertos (Ehrenreich y English, 2010). Desafiar el peso de la naturaleza, supone como hemos visto, alejarnos del discurso que compone el modelo de la “buena madre”, en el que la maternidad se

³⁵³ En este aspecto, hay que destacar la desvalorización y dificultades añadidas que vivieron las mujeres con el avance del progreso científico y técnico que acabó desplazando la tradicional sabiduría femenina, y dificultó la presencia de las voces de mujeres dentro del saber científico para dejarla en manos de profesionales varones de la ciencia y de la medicina.

ubica como el eje de vida y motor del ser mujer, así como de la propia realización de la feminidad.

Sin embargo, y siguiendo este orden de las cosas, hemos visto cómo desde los años sesenta en adelante, y gracias a los avances en pro de la utilización de anticonceptivos, hemos ido viviendo un momento fundamental para la emancipación de las mujeres. El deseo de tener hijos, a partir de este momento, empezó a dejar de verse como la consecuencia natural tras el matrimonio. Fue así como las mujeres empezamos a disponer de la capacidad de elección y de decisión sobre nuestros cuerpos y nuestras vidas. De manera que el hecho de convertirnos en madres, no supone una constante, ni mucho menos una cuestión universal. No obstante, nos encontramos ante una crisis identitaria que, desde los años ochenta en adelante, mistifica la definición de la identidad femenina hasta el punto de naturalizarla. Casualidad o no, que justo en esta década el *pensamiento de la diferencia sexual* se encontrase en pleno arranque. Aun así, y más allá de conclusiones propias, responder con total racionalidad a la pregunta de por qué se tienen hijos, supone encontrar el refugio en la más que recurrente suposición del instinto maternal. Nos enfrentamos a la idea de entender el instinto como una constante natural que, por el simple hecho de considerarse natural, se supone intrínseca a todos los seres humanos, y en particular a las mujeres (Ortner, 1972). De manera que todo aquello que para las mujeres es naturalizado en relación a sus capacidades reproductivas, se convierte en norma. Y como consecuencia, todo aquello que va contra la norma, es decir, contra el instinto, se convierte en un argumento contra natura.

Bien es verdad que el discurso naturalizador dificulta el desarrollo de representaciones y comprensiones culturales que engloba la semántica de la maternidad (Nash, en Fanco Rubio, o.c.:26). También es cierto que hemos heredado un *modus operandi* de establecer y concebir la maternidad centrándola en la propia “naturalidad” del fenómeno, que, a su vez, partiendo del discurso ilustrado de la “buena madre”, proyecta a las mujeres como responsables de la función civilizadora y educadora que se lleva a cabo desde el maternaje. Pero dejando a un lado los esencialismos que construyen el relato, así como las normas hegemónicas que lo circunscriben, vemos que actualmente, el reto se encuentra no sólo en la redefinición

del término, sino en el propio análisis que examine y desenmascare el mito de la maternidad y las razones por las cuales acaba convirtiéndose en una esclavitud neoliberal para las mujeres.

No es casual observar que, ante el contexto de una sociedad neocapitalista, en la que prima el individualismo por encima de todo, nos encontremos con una serie de paradojas relacionadas con el deseo de convertirse en madre. Es decir, nos referimos a las controversias que implica la maternidad, por entenderse socialmente como un constructo cultural en el que la madre se vuelca incondicionalmente hacia la vida del nuevo ser. Por tanto, y partiendo de este entendimiento, convertirse en madre en el siglo XXI, supone todo un desafío porque implica dejar de lado al “yo” hedonista fruto de la postmodernidad para volcarse en el placer de otro ser. En este aspecto, y de acuerdo con Elisabeth Badinter podríamos afirmar que se da una reconfiguración de prioridades, donde la preocupación por “una misma” debe ceder el puesto al olvido de una misma, y al “yo lo quiero todo”, le acaba sucediendo el “yo se lo debo todo” (2011:23).

395

He aquí las controversias de las que partiremos para desmontar el mito de la “buena madre”, y redefinir la maternidad desde la proyección cultural que merece el término. En este aspecto nos referimos a las polémicas surgidas desde la propia ideología feminista, y más en concreto desde el *pensamiento de la diferencia sexual*, y los órdenes simbólicos por los que este aboga, desde los que, consideramos se ha tratado de imponer a las mujeres el regreso a la “buena madre” por la que apostaban las políticas pronatalistas del primer franquismo (Nash, en Bock y Thane, o.c.).

Si bien es verdad que, retornando a la década de los setenta, ésta supuso el arranque contracultural de una serie de concepciones diferentes a la hora de utilizar los recursos de la naturaleza. La industrialización, el capitalismo, las ciencias técnicas, el productivismo y todo aquello que negaba “lo natural” en beneficio de los seres humanos, pasaron a considerarse herejes del propio sistema. Ahora bien, también era de esperar que detrás de toda acción, se desencadenase una reacción, y así fue como surgió la ecología, convirtiéndose en la doctrina de referencia para los movimientos contraculturales de la *New Age*. Utilizándose no sólo para aspirar a una mejor

adaptación de los seres humanos al entorno, sino también para convertirse en el recurso que, en pro del respeto, sometería a éstos a las funciones de la propia naturaleza (Badinter, o.c.: 48).

Tratar el tema de la ecología en este orden del discurso tiene una explicación. Y es que, a partir del boom de estas tendencias, me permito añadir de nuevo que, junto con el auge del *pensamiento de la diferencia sexual*, así como con el avance de la posmodernidad, empieza a producirse un rechazo por parte de ciertas mujeres hacia las técnicas médicas y hospitalarias. Que son vividas y entendidas como procesos de desposeimiento de sus propios cuerpos, y por lo tanto de sus maternidades (Ídem: 52 y Blázquez Rodríguez, 2005). Será así, cómo a partir de los años setenta, e influidas no sólo por la violencia obstétrica, sino también por la cultura de la regresión tradicional, naturista y ecologista, muchas mujeres empiezan a optar por dar a luz en sus casas, y progresivamente marcarán tendencia. La imagen de la “buena madre ecológica”, arde como lo pólvora en una sociedad que intenta marchar a contracorriente y de forma contracultural a los parámetros establecidos. Por encima de todo se premia a la “mater amantísima y dolorosa” que retorna a sus orígenes más primarios e “instintivos”, que pare en casa y con dolor, o con placer, según lo que nos quieran vender, sin anestesia epidural y sin médico, tan sólo *affidandose* a su propio instinto acompañado de la figura mediadora de la comadrona y/o de una *doula*³⁵⁴.

396

Resulta paradójico, o quizás incluso hasta extravagante cuanto menos que el “parirás con dolor” lanzado por Iahvé a Eva como el imperativo patriarcal más milenario, se convierta ahora en el *trending topic* esencial de las “nuevas tendencias” maternas. Es claro que la tiranía del naturismo oculta toda una ideología que relega a las mujeres a la condición de meros cuerpos confinados a la mistificación de sus capacidades reproductivas. Y no olvidemos lo sibilino de todo este asunto, y es que

³⁵⁴ La palabra *doula* procede del griego, y significa “esclava”. La *doula* es ante todo una figura que transmite su experiencia de mujer a mujer, sin que necesariamente tenga ningún tipo de conocimiento sobre medicina, ginecología, o psicología. Se definen a sí mismas como “mujeres que acompañan a otras mujeres en su camino a la maternidad”. Entienden que su labor fundamental es dar apoyo tanto físico como emocional durante el embarazo, el parto y el puerperio. Su papel no es médico, se resume en aportar un soporte material y psicológico a la futura madre.

Ver más en: www.doulas.es

ante todo, el instinto al haberse convertido en norma ha de estar colmado de gozo y placer³⁵⁵.

4.3. El Parto extático, naturaleza, sexualidad, “goce” y vida

Desde una concepción patriarcal y androcéntrica, “el primer parto, es el ritual simbólico del nacimiento de la verdadera mujer: la madre” (Lagarde, 2011:393).

Hablar sobre las cuestiones que engloban el parto extático, o también conocido como parto orgásmico o placentero, supondrá sin lugar a duda una exhaustiva crítica a los modelos culturales que construyen ya no sólo la tendencia sobre lo que ha de ser una “buena madre”, sino las exigencias neoliberales que el propio modelo “contracultural” y “eco-sostenible” demanda.

En primer lugar, será necesario atender al significado etimológico del propio fenómeno, cuya raíz latina *ex* señala aquello que está *fuera de*, mientras que, *stasis*, procedente también del latín, hace referencia al *estado natural* en el que se encuentran las cosas.

Ahora bien, para un estudio más amplio sobre el término, acudiendo a la Real Academia Española de la Lengua, observamos que el adjetivo “extático”, hace referencia a aquello que se encuentra en “éxtasis”, o que con frecuencia lo tiene. De manera que recurriendo a la semántica del vocablo, observamos que éste describe, por una parte, un “estado placentero de exaltación emocional y admirativa”; mientras que, la segunda de sus acepciones, según la RAE, responde al “estado del alma caracterizado por cierta unión mística con Dios mediante la contemplación y el amor, y

397

³⁵⁵ María Llopis, una de las autoras más vanguardística y de más peso en relación a la *teoría queer* y el *postporno* en España, en su reciente publicación titulada *Maternidades subversivas* (2016), habla viralmente de que las mujeres poseemos una “sexualidad salvaje y divina”, y que a su vez la maternidad es “una forma de vivir nuestra sexualidad para así conectarnos con lo sagrado, con lo divino”. A través de este tipo de publicaciones, observamos cómo las últimas tendencias con respecto a la maternidad, suponen una mistificación en clave de sexo sobre ésta. No obstante, hablaremos de ello más adelante.

por la suspensión del ejercicio de los sentidos”. Decidimos limitar aquí la semántica del término, y dejar a un lado las drogas sintéticas y sus efectos alucinógenos o incluso afrodisíacos, porque solo complicarían aún más la extravagancia de este “nuevo” formato de parto.

De modo que, enfrentándonos al hecho de “dar a luz en éxtasis”. Nos situamos ante una condición particular, entendida desde los círculos alternativos sobre crianza respetada, cuánto menos natural, pero que al mismo tiempo muestra las elegidas conexiones místicas con la toda poderosa divinidad femenina. Permítanme recurrir no sólo a la ironía, sino también a la “hermenéutica de la sospecha” sobre tal argumento. Puesto que, si nos encontramos ante una situación ontológica y natural del propio parto, parece contradictorio que al mismo tiempo cualquier parturienta pueda, sin tener en cuenta ninguna de sus múltiples condiciones, demandar o incluso seleccionar vivir y experimentar el placer y el gozo de un parto, ni más ni menos que desde el éxtasis orgásmico. Un estado de exaltación emocional que, según estas teorías naturistas, sólo puede suceder cuando el proceso del parto es respetado y no intervenido. He aquí la contradicción principal del naturismo instintivo que configura el extatismo del parto, puesto que, el hecho de no ser intervenido supone una propia elección per se. Puesto que sin lugar a duda admite una toma de decisiones influenciadas por factores culturales, económicos, subjetivos y sociales.

Entre las defensoras de la posibilidad de poder “parir con placer”, nos encontramos a la autora Casilda Rodrigáñez, quien en sus diferentes publicaciones precisamente ampara la idea de que el parto pueda llevarse a cabo con extremo placer (2008:12). Esta autora, establece simbólicamente (como todos los órdenes que construyen el *pensamiento de la diferencia sexual*) que, llevamos pariendo con dolor desde la “expulsión del paraíso”. Un momento en el que, según Rodrigáñez, el poder *falologocéntrico*, se encarga de arrebatarnos nuestro cuerpo, haciéndose dueño del principio y del fin de la plenitud sexual femenina (2007:147-167). Hasta entonces, asegura Rodrigáñez, las mujeres parían con placer porque no habían sido educadas en el miedo que, desde una perspectiva judeo-cristiana rodea el momento del parto. Según ella, el miedo es el factor principal para que el útero se contraiga, de manera que no dejamos de encontrarnos ante un punto de vista de exaltación orgásmica de la

feminidad que, a nuestro juicio, no deja de ser contradictorio. Es decir, quizá el parto no sea un hecho tan natural como desde estas perspectivas se reclama. Puesto que, si no deja de estar condicionado a miedos que responden a determinadas construcciones culturales, debemos tener en cuenta que los diferentes imaginarios y discursos, pueden condicionar aquello que consideramos natural o no.

He aquí una de las paradojas que emanan de estas hipótesis que, construidas desde teorías naturalistas, no dejan de estar subconstruidas por producciones culturales de las que constantemente reniegan. No obstante, la renaturalización de las mujeres, en tiempos de reacción patriarcal, tiene como intención precisamente que surjan este tipo de teorías, cuyo objetivo principal reside en devolvernos a esa “caverna” primitiva de la que, según las premisas patriarcales, no deberíamos haber salido nunca. Está más que claro que el propio sistema de la dominación masculina se ha encargado de denegarnos el acceso al maravilloso mundo de la razón y de la cultura. Un mundo en el que, sin lugar a duda, las mujeres no tienen cabida, puesto que nuestra función en el contrato social parece tener presencia exclusivamente desde la mistificación uterina³⁵⁶. Presencia que actualmente parece popularizarse, gracias ni más ni menos que a un supuesto placer bendito recogido en el dolor de la sexualización de nuestros cuerpos y nuestras vidas. Una cuestión que llega a rozar niveles de desigualdad insospechados.

399

(...) “Llegó el segundo parto. En una noche de magia, con velas, con las brujas (matronas y *doula*) que me acompañaron con el respeto más absoluto en la intimidad de mi casa, con mi pequeña Zoé... Me encontré con el dolor bendito de las contracciones que me llevaron al encuentro conmigo misma, con mi parte más auténtica y salvaje, doy gracias por ese dolor. Me viví con intensidad, bailé, grité con todo mi cuerpo, me abrí en el más amplio sentido, con el cuerpo, con el alma e incluso sentí, en medio de las endorfinas y la oxitocina, la lucidez más absoluta, vi, supe y entendí lo que era la vida, me encontré con mi espiritualidad olvidada unida al momento salvaje y único que estaba viviendo... y en medio de todo esto recibí a mi hijo Eloy,

³⁵⁶ Conectando con el modelo maternal del primer franquismo, pensemos cómo a las mujeres de dicho contexto se les adoctrinaba en la maternidad desde la negación sexual de sus cuerpos; sin embargo actualmente en una sociedad neoliberal en la que el ser femenino aparece más sexualizado que nunca, la estrategia para subordinar a las mujeres ante el ejercicio maternal, consiste precisamente en la exaltación de la mística sexual del cuerpo femenino. Pero pensemos que los resultados no dejan de ser los mismos, a pesar de que los medios para conseguirlos se hayan adaptado a las exigencias patriarcales de cada contexto político.

lo abracé al nacer y le grité mi amor, mientras brotaban de mi la sangre, el placer, las lágrimas y el calostro”³⁵⁷.

Atendiendo a estas declaraciones, es interesante apreciar cómo un dolor fisiológico, repentinamente pasa a convertirse en un “buen dolor”, e incluso, llega a sentirse como bendito. De modo que, la mistificación del proceso, se encarga de modelar a la “buena madre”, en un ideal de mujer que debe sufrir el dolor como una decisión “personal” colmada de “libres” sacrificios. Es así como, esta “bendición”, se convierte en el resultado de una elección. Y sólo a través de ella, se alcanzará lo que se supone que ha de ser una experiencia irreemplazable en la vida de toda mujer que deseé ser madre.

Nacidas para parir con dolor, para aguantarlo, y como mujeres para sufrirlo. A raíz de este ancestral concepto, la buena madre ecológica, reconciliada con la naturaleza, sabrá distinguir entre el “dolor bueno”, el “natural”, y el “dolor malo”, aquel impuesto por el poder de los médicos. De manera que, la “buena madre”, que dice ser ecológica, preocupada por la devastación del medio, y de la naturaleza que la ha llenado de vida, reniega de todo tipo de progreso médico, para escudarse en la mistificación del proceso maternal y de la naturaleza fantástica que lo acompaña. Idílico planteamiento, del que no cabe ni la menor duda. No obstante lo deleitoso de todo este asunto, cabría preguntarse cuál es la aplicación práctica y los estragos por los que la “madre amantísima” y “dolorosamente ecológica” ha de pasar en su concepción de la realidad³⁵⁸.

400

³⁵⁷ Fragmento de entrevista perteneciente al libro *Maternidad y paternidad. Mujeres y hombres escriben sus experiencias*, en el que Maite Orihuela describe su experiencia sobre el placer vivido en su parto (Blázquez García, 2007:107).

³⁵⁸ Badinter en *La mujer y la madre*, habla precisamente de este concepto del “dolor bueno” y del “dolor malo”, entendiendo el primero como natural, y por tanto, digno de ser sentido, mientras que el segundo, viene impuesto por el poder médico (o.c.:57). Si bien es verdad que la violencia obstétrica es una cruda realidad sistémica, este tipo de conjeturas que determinan qué dolor es más natural, y por tanto más legítimo, crean una serie de problemáticas y frustraciones en aquellas mujeres que no consigan adaptarse al paradigma de estas tendencias, llegando a sentir que su parto les es “arrebataado”. Tengamos entonces en cuenta el alarmante fracaso que se puede generar en casos no sólo de violencia obstétrica, sino de cesáreas, inducción, o de riesgos de salud de la mujer que pueden acabar en la pérdida del futuro/a hijo/a.

Por otra parte, y retomando el hilo del discurso esencialista de Rodrigáñez, resulta de especial relevancia destacar que, desde este tipo de premisas y, puntualicemos que basándose en un listado de expertos varones³⁵⁹, la autora llega a la determinación de que el parto supone un proceso fisiológico similar al orgasmo, porque según sus consideraciones (exclusivamente biológicas), el parto atiende a un proceso de excitación previa similar al orgasmo. Por tanto, según esta teoría, el orgasmo respondería al invento evolutivo desde el que se accionaría la apertura del útero durante el parto (o.c., 2008:13). Pero para que este tipo de parto siga su curso, aseguran los expertos, debe anteponerse la parte más animal y primitiva a la parte racional del cerebro o neocortex. Considerando que sólo desde la comodidad e intimidad que aporta el propio hogar, la mujer en el proceso de dar a luz, podrá dejarse llevar por su instinto para llegar a sentir el extatismo orgásmico del parto³⁶⁰:

“Si el parto es libre, deseado y respetado, y la mujer sólo es tocada en caso de desearlo (no hay intervenciones externas, monitoreos, linternas, espejos, chequeos, conversaciones que distraen, etc.) puede llegar al éxtasis por el reflejo involuntario de eyección del bebé que coincide con la extenuación física y emocional y con el pico oxitocínico que de forma natural se experimenta. La experiencia del círculo de fuego, una sensación de quemazón mientras el bebé corona, puede llegar a ser muy placentera si nos entregamos a su intensidad sin miedo. Pero la transformación trascendental y mística de la maternidad no se limita al parto (...) Cada hij@ nos transforma de distinta manera y no hace falta parir a un hij@ para sentir una experiencia trascendental y /o mística en relación a la maternidad”³⁶¹.

401

³⁵⁹ Entre este listado de expertos sobre el “parto placentero” al que refiere Rodrigáñez, se encuentran varones pertenecientes a diferentes períodos históricos, destacando figuras como el ensayista francés del siglo XVI Montaigne, el anatomista del mismo siglo Ambroise Paré, Bartolomé de las Casas, G.D. Read, George Groddeck, o el sexólogo español Juan Merelo Barberá. Algunos de ellos, hacen también referencia a la idea de que el “parto sin dolor” es fruto de sociedades ajenas al misticismo como fruto de la religiosidad. Sin embargo, cabe cuestionarse cuántos de ellos habrá vivido en sus carnes un parto, como para considerarlo gozoso y placentero.

³⁶⁰ Resulta interesante investigar sobre la multitud de páginas webs con contenidos documentales sobre los partos extáticos u orgásmicos. Las cuales, carecen desde luego de una perspectiva feminista que abogue por la igualdad, para refugiarse en subterfugios plagados de esencialismos que incluso rescatan al arcaico instinto maternal, para de nuevo, convertirlo en tendencia.

Ver más en: <http://www.crianzanatural.com/art/art118.html>

³⁶¹ Fragmento de entrevista perteneciente al libro *Maternidades Subversivas* de María Llopis a Ana Álvarez-Errecalde autora de retratos y autorretratos que relatan la experiencia maternal (o.c.:49).

Ahora bien, más allá de toda la base fisiológica en la que se resguarda el anterior testimonio, también resulta interesante destacar cómo en estas tendencias, la plurimaternidad, biológica, genética, gestante o incluso portadora, parece también haber encontrado su refugio. Las contradicciones que se aprecian son constantes, y vuelven de nuevo a resaltar toda la construcción cultural y multideterminada que encierra la imposición de tal asunto.

Por otra parte, y volviendo a la conexión con la obra de Rodríguez, también sería interesante destacar el testimonio y las aportaciones de uno de los grandes expertos en este campo, como es el caso del popular ginecólogo francés Michel Odent³⁶². Considerado uno de los más influyentes promotores del parto natural, habla de la importancia de “mamiferizar” el parto en lugar de “humanizarlo”. En este sentido, para Odent, un buen parto “mamiferizado”, sólo puede suponerse como tal si la madre se siente segura, y para ello, logra segregar endorfina y oxitocina de forma libre y natural. Esta última, conocida como la “hormona del amor”, a su vez, es calificada por Odent como “tímida”, de modo que deberá “mamiferizarse” por completo para obtener un parto naturalizado. Una situación a la que sólo se logrará llegar si el espacio en el que se lleva a cabo el parto, es íntimo, respetado y sin dar cabida a un entorno plagado de espectadores, instrumentos médicos, y personal hospitalario³⁶³. El ginecólogo francés, defiende literalmente que “la mujer es un mamífero y, como tal, sólo necesita dos cosas para parir: sentirse segura y no sentirse observada”³⁶⁴. Ante estas afirmaciones, parece que no cabe duda de que nadie mejor que Odent sabe lo que necesita una mujer en su parto.

³⁶² El ginecólogo francés, contrario a invasión de técnicas médicas durante el parto, es considerado uno de los grandes referentes en el ámbito de la obstetricia por los partos naturales. Introdujo el concepto de salas de parto “como en casa”, y fue el primero en implantar una piscina de parto en una maternidad. Actualmente, ofrece cursos de formación de *doulas*, a través de la plataforma *Paramanadoula*. Asiste además partos en casa, en los cuales no interviene, se queda en silencio esperando en la cocina, mientras que la mujer en estado de dar a luz, es atendida por una *doula* experimentada.

³⁶³ No es objetivo de este estudio analizar la maternidad desde una perspectiva transcultural. Pero sí resulta interesante dejar abierto el interrogante de cómo se recibirían, o podrían implantar estos imperativos tan categóricos en espacios colectivos en los que viven mujeres muy diversas de diferentes culturas, razas, etnias, religiones, u otras condiciones económicas etc.

³⁶⁴ Testimonio obtenido de diferentes páginas webs en las que por medio de entrevistas se hace referencia a la carrera ginecológica de Michel Odent. Véanse: www.serpadres.es/embarazo/parto-posparto/articulo/entrevista-michel-odent-parto-natural/amp www.salud-en-el-parto/michel-odent-entrevista-2265

Está claro que desde esta exclusiva asimilación de las mujeres parturientas en mamíferas, es mucho más sencillo ser reducidas a la uniformidad de un cuerpo, y de ahí, se hace también mucho más sencillo determinar lo que cada mujer necesita en su parto. Un punto de partida cuánto menos, reduccionista, a la par que perpetuador de la ancestral hipótesis que asimila a la mujer al mundo de la naturaleza. No obstante, mientras tanto, en el mundo de la razón, de la cultura, y del poder androcéntrico, el prestigioso ginecólogo francés dicta sentencia sobre lo que debemos considerar un buen formato a la hora de parir, y lo que no.

Ahora bien, tras la exposición de estos argumentos, nos encontramos ante una de las más férreas afirmaciones esencialistas sobre el cuerpo de las mujeres, y, ante todo, sobre el imaginario cultural que desde ellas se genera. Recordemos la lapidaria exigencia de Odent, que recurre a la necesidad de “mamiferizar” los partos.

Un esencialismo más, plagado actualmente de tendencias contraculturales, sostenibles, auto-gestionadas, eco-respetables, y atestadas de cierto poder de espiritualidad y mística trascendental femenina, que podríamos decir que construyen una imagen referente límite. Un paradigma fruto de la posmodernidad configurada como no podía ser de otro modo por las grandes élites del poder patriarcal, y del neoliberalismo sexual que las respalda. No obstante, caigamos en la cuenta de que lo peligroso de todo este asunto es que una imagen de tal magnitud, crea referentes identitarios, pero a su vez, arcaicas tendencias sobre cómo deber parir una “buena madre”. Sin embargo, la trampa de un ideal tan natural como orgásmico, reside por una parte en las frustraciones que genera en las mujeres que desean convertirse en madres. Quienes, para ser y parecer la “buena madre” que de ellas se espera, viven la exigencia de parir de forma placentera, vendiéndoles la idea de la unicidad del momento, y de la satisfacción mística de tal experiencia.

“Cuando me quedé embarazada era consciente de la importancia de la lactancia prolongada. Leí que para que una lactancia fuera exitosa, el parto debía ser bueno. Entonces me empezó a preocupar que mi parto fuera lo más respetado posible (...) Hasta ese punto de mi vida, mi

sexualidad era muy corrientita. Incluso te diría que yo no tenía mucho interés por ella. A mí la sexualidad se me despertó ese día, en el parto”³⁶⁵.

Una exigencia, que desde luego no sólo crea un referente basado en casos minoritarios, en el que no se tienen en cuenta las diversidades, problemáticas, clases sociales, vivencias y experiencias de cada mujer, y ni mucho menos las imposiciones sistémicas. Sino que, y de nuevo insisto, esta horma, no deja de construirnos a las mujeres como seres absolutamente sexuados, instintivos, mistificados corporalmente y cómo no placenteros en todos y cada uno de los aspectos de nuestras vidas.

(..)”A mí me da pena que mis partos durasen tan poco. Fueron tan rápidos que yo me decía: “no, no, ya no”. Y el embarazo y todo... yo estoy hecha para estar preñada (...) me ha descubierto un mundo muy bello. Yo entiendo que antes algunas mujeres estuvieran siempre embarazadas. Ahora lo entiendo. ¡Ésta disfrutó, pero bien, en su vida! (...) Yo descubrí mi sexualidad con el embarazo. A mí no me hizo mujer la regla. A mí me hizo mujer mi embarazo. Yo ahí descubrí mi sexualidad. Claro que me había tocado, pero no me había tocado como luego he sabido tocarme. Ahí descubrí realmente el punto sexual que puedo llegar a tener (...) Para mí el parto orgásmico no existe como algo dividido o separado de la sexualidad de la mujer. Yo descubrí mi sexualidad con el embarazo y no la he perdido. El parto formó parte de esa evolución que yo tuve”³⁶⁶.

404

Observamos que la cosificación que se produce mediante los consejos, referentes e ideales que todas y cada una de nosotras debemos seguir si queremos demostrar ser una “buena madre”, nos alejan cada vez más del contrato social que nos convierte en ciudadanas de pleno derecho. Y todo ello, para vivir un momento que ha de ser y será trascendental, místico, placentero, espiritual, y cómo no sexual. Sin embargo, ese dejarse fluir de forma instintiva, primaria y mamífera, que es recomendado por las y los grandes expertos en el placer del parto, no deja de estar absolutamente plagado de valores culturales, que como decía en líneas anteriores, gobiernan nuestra cultura. Ahora bien, la presencia del discurso experto, no deja de

³⁶⁵ Fragmento de entrevista perteneciente al libro *Maternidades Subversivas* de María Llopis a Sarri Wilde, quien asegura haber vivido un parto extático (o.c.:27-28).

³⁶⁶ Continuación de la anterior entrevista (Ídem: 29-30).

suponer otro añadido que no admita una carga extra de exigencias, culpabilidades y opresiones para con las mujeres.

Por otra parte, resulta cuanto menos también interesante y digno de crítica a la par, el feroz elitismo económico que conlleva la práctica del parto orgásmico u extático. Teniendo en cuenta que en España la opción de dar a luz en el hogar no está financiada por la Seguridad Social, llevar a cabo un parto en casa, oscila entre los 1600 y 2500 euros aproximadamente³⁶⁷. Claro está que la cifra incrementa si se desea además tener la opción de poder parir en casa en el agua, práctica puntera, para la que se emplea una piscina específica para esta elección³⁶⁸. De manera que nos encontramos ante una opción que no se presenta como válida para aquellas personas que carezcan de los recursos económicos necesarios para poder sufragarla³⁶⁹. Y, sin embargo, crean una de las tendencias más punteras en el imaginario colectivo de las mujeres. Tengamos además en cuenta que esta idealización ejercida en defensa de lo “natural”, al mismo tiempo oculta las desigualdades más que visibles entre mujeres ricas y pobres. Siendo precisamente las mujeres de clases sociales bajas quienes menos capacidades tengan a la hora de decidir su parto. De modo que, el mayor número de desgarros, de episiotomías, cesáreas, inducciones y depresiones postparto, están verdaderamente condicionadas al nivel económico de las mujeres que no pueden permitirse un parto de estas características. Un parto natural, llevado a cabo en casa, y con una piscina que facilite su desarrollo en plenas condiciones naturales,

405

³⁶⁷ Información procedente de la web de la organización “Nacer en casa”, así como diferentes blogs, noticias y webs presentes en la red. Más detalles en:

<http://nacerencasa.org/>

<http://www.abc.es/familia-padres-hijos/20141209/abci-nacer-casa-embarazada-201412051254.html>

<http://www.crecerfeliz.es/Parto-y-Maternidad/El-parto/Parto-en-casa/coste-del-parto-en-casa>

³⁶⁸ Hemos visto que dar a luz en casa, oscila entre los 1600 y 2500 euros. Pero si además añadimos la posibilidad de poder parir en el agua, la cifra aumentaría su costo alrededor de unos 400 euros; sin embargo, aseguraría dotar de mayor “naturalidad” al asunto, asegurando además toda una serie de beneficios saludables para la madre y su hija/o. Desde luego que no somos partidarias de la alarmante medicalización en los partos, ni mucho menos de la violencia obstétrica que muchas mujeres viven durante sus embarazos y partos. Pero sin lugar a duda, nuestra crítica ante este tipo de tendencias reside en la exigencia que se establece como referente de aquellas prácticas que determinan lo que ha de ser un “buen” ejercicio de maternidad y lo que no. Prácticas que casualmente como venimos observando se esconden ante un atroz elitismo que discrimina a la gran mayoría de mujeres que deciden convertirse en madres.

Par más información sobre los precios de artículos extras al parto natural en casa, consultar: <https://www.crianzanatural.com/fam/pxf59.html>

³⁶⁹ Más adelante veremos las opciones que la Seguridad Social expone para poder llevar un parto respetado desde las instituciones hospitalarias, como es el caso del Hospital Universitario de Torrejón, en la Comunidad de Madrid.

supone un privilegio de la clase acomodada que puede acceder a semejante trato, marcar referentes impositivos de libre elección, y dejar claro que la dignidad sí tiene un precio (Paterna y Martínez, o.c.:212). La “buena madre”, ahora más que nunca, será naturista, ecológica, y desarrollará su instinto para sentir que el poder de su útero, en comunión con la luna, llenará de placeres su parto. Sólo así, logrará acabar con la impostura de la maternidad de la que Sau nos hablaba, y podrá retornar al orden simbólico del *saber amar a la madre* de Muraro. Pues el parto con ese dolor “malo” del que venimos hablando, desde estas corrientes saciadas de verde y pseudomorado, es considerado parte de la maternidad patriarcal y de la falsa madre que en su día fagocitó a la ... ¿verdadera?

4.4. La figura de la *doula*, y el elitismo de *affidarse* a la antigua esclava griega

406

Tratar la figura de la *doula*, implica que previamente tengamos en cuenta los orígenes, antecedentes y motivos que, a muchas mujeres en la actualidad, les lleva a



Ilustración 94. Escena de parto, relieve griego del siglo V a.C.

recurrir a este tipo de servicios. En primer lugar, partiremos de la base de que la palabra *doula*, no aparece recogida por el diccionario de la Real Academia Española. No obstante, el origen etimológico del término, procede del griego, y significa literalmente “esclava”, “mujer que sirve a otra” o “sirvienta”. Una figura que históricamente prestaba sus servicios de

acompañamiento y ayuda durante el proceso de embarazo y del parto a la señora de la casa³⁷⁰. Antes de seguir avanzando, será interesante detenerse en este punto sobre la etimología y origen que el propio término viene a expresar. Bien es sabido gracias a la recuperación de la historia de las mujeres, que buena parte de la medicina occidental hunde sus raíces en los conocimientos que las mujeres tenían sobre sí mismas y sobre sus propios cuerpos (Imaz, 2010; Knibiehler, 2001 y Ehrenreich y English, 1981). En tiempos pasados, las mujeres fueron sanadoras, parteras, enfermeras y comadronas con un elevado conocimiento sobre la anatomía femenina y sobre todos los saberes que concernían a la ginecología, así como al aparato reproductivo, el embarazo, el parto o la lactancia. Sin embargo, el androcentrismo característico del discurso médico, subordinó a las mujeres a la posición de “esclavas”, “sirvientas” o *doulas*, a quienes les fue arrebatado el conocimiento para confinarlas a un exclusivo misticismo femenino de acompañamiento, enclaustrado como no podía ser de otro modo en la invisibilidad de la domesticidad.

En este aspecto, Ehrenreich y English (o.c.), hablan de que este proceso supuso la expresión de una toma de poder activa por parte de los expertos varones. Sin embargo, el saber y conocimiento de las mujeres, ha estado presente durante siglos. Así como la lucha política por parte del movimiento feminista en el terreno de la salud, que para las profesionales sanitarias ha supuesto el poder reivindicar y exigir un espacio de reconocimiento dentro de las instituciones médicas, alejado del proteccionismo y el paternalismo que, aún hoy se sigue proyectando sobre el cuerpo de las mujeres (Colectivo de Salud de Mujeres de Boston, 1984)³⁷¹. Y nos referiremos precisamente a la continuidad actual de esta reivindicación, porque basta con ver cómo en pleno siglo XXI, y aun a pesar de que la medicina sea una profesión fundamentalmente feminizada en las universidades, sin embargo, el techo de cristal

³⁷⁰ Información recogida del “Informe sobre Competencias de Matronas y tareas que realizan las Doulas”, redactado en 2015 por el Consejo General de Enfermería. Recuperado de: <http://www.informedoulas.com/documents/informe-competencias-de-matronas-2015.pdf>

³⁷¹ Históricamente, la lucha de las profesionales feministas del ámbito de la salud, lleva gestándose desde el siglo XIX, momento en el que las trabajadoras sanitarias empiezan a exigir que se ponga fin al libre ejercicio de obstetricia, y se reclamen estudios médicos completos (Ehrenreich y English, o.c.: 27; Bolufer, en Méndez, 2007: 63-79 y Paterna y Martínez, 2005:209-210).

que existe para alcanzar los altos cargos de prestigio y responsabilidad hace aún más evidente la brecha de género existente.

Con todo lo anteriormente relatado, hemos llegado al punto en el que analizar los significados y componentes culturales de la figura de la *doula* en la actualidad. Para ello, será interesante cuanto menos, recurrir al ideal generado, de nuevo, por el ginecólogo francés Michel Odent. Quien, como veíamos en el anterior epígrafe, determina que para lograr el éxito en el parto, la mujer, debe “mamiferizarse”. Es decir, sentir confianza animal en sí misma como para conseguir liberar las hormonas necesarias requeridas durante el parto. Para ello, el instinto animal de la mamífera (que no de las mujeres), exigirá parir prácticamente en soledad y en un ambiente íntimo, o en su defecto, acompañada de la figura de una *doula*.

Una decisión fundamentalmente “mamífera”, tomada desde luego por instinto, y alejada cuánto menos de las tendencias del capitalismo verde. Ironías aparte, tengamos en cuenta que, tras haber consultado diferentes páginas webs al respecto³⁷², así como analizado los testimonios del propio Odent, llegamos a la conclusión de que la presencia o acompañamiento de una *doula*, no supone una decisión instintiva ni mucho menos “mamífera”, sino una decisión causal que supone la respuesta ante una serie de demandas culturales, e incluso estructurales. No olvidemos, que además hablamos del ámbito occidental en el que la familia ha llegado a reducirse ampliamente por la movilidad de sus miembros; y donde como consecuencia las redes femeninas viven alejadas o no existen.

Veíamos cómo la figura de la *doula* procede del mundo griego, representándose como la “esclava” de la señora del hogar, a quien asistía en los partos. Pero que no por ello debemos confundirla con las matronas o parteras, quienes durante siglos han acompañado a las mujeres con sus conocimientos y saberes ginecológicos. Mientras que las *doulas*, mujeres esclavas, se veían con la obligación de atender y acompañar como siervas a la señora del hogar durante su proceso de embarazo y parto.

³⁷² Son ilustrativas en cuanto a este tema se refiere las siguientes webs:

<http://www.paramanadoula.com>;

<http://doulas.es/>

Ahora bien, será precisamente en un contexto de postmodernidad y neoliberalismo, en el que consideremos el punto de arranque de este tipo de servicios, exclusivos y exclusivamente feminizados en cuanto a la atención del embarazo y del parto se refiere. Una *doula* será aquella mujer que, según Odent, muestra tener una conciencia y sensibilidad especial con respecto a la situación obstétrica actual, y a los altos niveles de medicalización durante el parto. Sensibilidad que sólo podrá mostrar aquella mujer que previamente haya sido madre, pero no cualquier madre. En este caso, ser madre responde a la principal acepción expuesta por la RAE, que entiende como tal, “mujer o animal hembra que ha parido” (deduciéndose como tal, evidentemente a una madre biológica). Una declaración de intenciones más que sospechosa, que probablemente nos lleve a identificar a estas figuras con cierto esencialismo místico en cuanto al cuerpo simbólico se refiere. Y precisamente, en este sentido de la sensible particularidad que caracteriza a las *doulas*, nos surgen ciertas críticas. Por una parte, nos llevan a identificar la maternidad biológica con un estadio corporal plagado de dulces sensibilidades femeninas intrínsecas al ser mujer, pero que no dejan de cobrar factura; mientras que, por otra parte, no podemos evitar poner en tela de juicio la efectividad feminista de la función laboral que, tal sensibilidad místico-maternal ejerce sobre las mujeres que deciden convertirse en madres.

Notemos entonces que, antes de llegar al punto crítico de la cuestión, y de determinar si la labor de las *doulas* tiene algún tipo de impacto positivo para el movimiento feminista, deberíamos analizar los argumentos que expongan el principal cometido de la figura de una *doula*, así como su formación en cuanto al conocimiento ginecológico o psicológico del proceso del embarazo, del parto, de la crianza se refiere. Para ello, la web oficial española www.doulas.es, explica lo que supone ser una *doula*:

“Las *doulas* somos mujeres, en su mayoría madres, que acompañamos a otras mujeres en su camino a la maternidad. Nuestra labor fundamental es dar apoyo, tanto físico como emocional, durante el embarazo, el parto y el puerperio.

Aunque las *doulas* no tenemos todavía una formación académica regulada, sí que tenemos formación específica que abarca conocimientos básicos sobre fisiología del embarazo, parto y puerperio, de puericultura, lactancia, educación prenatal... Es labor fundamental de una *doula* derivar al profesional adecuado en cada situación y nunca caer en intrusismo con profesionales sanitarios en el ámbito de la maternidad.

Tradicionalmente, los conocimientos sobre el embarazo, parto y puerperio, se transmitían de madres a hijas, o entre mujeres de la misma familia, del mismo pueblo. Estos conocimientos, no se referían solo a la fisiología sino a las necesidades emocionales: los distintos estados de ánimo, miedos, incertidumbres...”

Por otra parte, Michel Odent en la web www.paramandoula.com, asegura que la figura de la *doula*, y su labor, supone un “resurgimiento de la obstetricia auténtica”. Curiosas cuánto menos estas declaraciones, si tenemos en cuenta que provienen de un experto en ginecología, ya que atendiendo a la formación de las *doulas*, hemos visto que sus conocimientos sobre obstetricia se declaran como “básicos”³⁷³. No obstante, según los datos recogidos por el estudio *A Doula Makes the Difference*, publicado en “Mothering Magazine” en 1998³⁷⁴, se asegura que, científicamente el apoyo emocional que aporta la *doula*, resulta beneficioso en el desarrollo del parto. Estos beneficios suponen, según este estudio, la reducción de tasas de cesáreas en un 50% de los casos, así como la reducción del trabajo de parto en un 25%; seguida de la reducción de peticiones de epidural en un 60%, del uso de analgésicos en un 30%, y del empleo de fórceps en un 40% de los casos³⁷⁵. No obstante, sería conveniente puntualizar sobre el hecho de que todos aquellos partos que se practican en el espacio doméstico, previamente han llevado a cabo un seguimiento médico, que certifique que el parto puede desarrollarse en casa por no presentar ningún tipo de riesgo o complicación.

Paralelamente, resulta paradójico observar cómo una vez más el discurso científico es utilizado estratégicamente en beneficio de unos argumentos sobre otros. Prestigiosos ginecólogos como Michel Odent, acompañados de *doulas* referentes como Liliana Lammers, aseguran que los procedimientos médicos llevados a cabo en

³⁷³ El “Informe sobre Competencias de Matronas y tareas que realizan las Doulas” del Consejo General de Enfermería, asegura que en España no existe aún una formación reglada sobre las funciones y servicios que llevan a cabo las *doulas*. Por tanto, los cursos que se imparten sobre las prácticas llevadas a cabo por las *doulas*, dependen de los contenidos que la persona o grupo de personas decida presentar en éstos. Además, aseguran que, tampoco existe una regulación sobre las funciones de las *doulas*, puesto que no constan unos estudios reglados sobre este tipo de servicios. Este trabajo fue elaborado durante tres años de investigación, y redactado en 2015 por un grupo multidisciplinar de expertas/os (enfermeras/os, matronas, y juristas especialistas en Derecho Sanitario y Derecho Penal).

³⁷⁴ Recuperado de: <http://www.mothering.com/articles/a-doula-makes-the-difference/>

³⁷⁵ Información obtenida a través de la web: www.doulas.es/documentos/sobre_doulas/beneficios_del_apoyo_de_una_doula

los hospitales, alejan a las mujeres del supuesto “instinto maternal mamífero”, y del amor que es generado por la oxitocina durante el parto. Sin embargo, científicamente afirman demostrar que desde el punto de vista fisiológico, la mejor forma de parir y de dotar de “amor maternal” a un parto es mediante la atención de una *doula*:

“A través de los siglos las mujeres siempre han tenido la tendencia de dar a luz cerca de su madre, o cerca de una madre con experiencia o abuela. Ayuda a entender el papel de la doula como figura materna. En un mundo ideal, uno no se siente observado y juzgado, uno se siente seguro ante la presencia de la madre”³⁷⁶.

El “instinto maternal”, vuelve a la carga dictando sentencia sobre las prácticas que ha de llevar a cabo una “buena madre”. Y he aquí el origen del rechazo por parte de muchas mujeres hacia las técnicas hospitalarias. Una tendencia que, según la crítica a las técnicas médicas del parto, promueve la idea del desposeimiento corporal de las mujeres durante su alumbramiento. Bien es verdad que, para muchas mujeres dicha medicalización, supuso una conquista más que ponía fin a la maldición del “parir con dolor”, pero para otras supone una degeneración evolutiva contraria al nacimiento natural y a la experiencia mística del parto (Badinter, o.c.:55).

411

Sin embargo, en estas “nuevas” tendencias, gracias a la esencial figura de la *doula*, que ejerce como madre simbólica transmitiendo su experiencia, observamos cómo se construye un orden simbólico como resultado de la mística de la maternidad, que al mismo tiempo, es gestado directamente desde el “saber amar a la madre” del que hablaba Luisa Muraro.

Reclamar este tipo de servicios, se trata desde luego de ejemplificar de una forma simbólica lo que definiremos como la mística del *affidamento*. Un concepto que desde nuestra óptica, tratará de rescatar los postulados simbólicos del *pensamiento de la diferencia sexual*, mediante prácticas que reivindiquen ciertos valores o principios que el patriarcado ha construido como genéricamente femeninos, y en los que el

³⁷⁶ Declaraciones de Michel Odent publicadas en www.paramanadoula.com/doula2.php. Extracto recogido de su obra *El granjero y el obstetra* (2002). En el que de nuevo, podemos apreciar las contradicciones del discurso, ya que por una parte, desde estas teorías se aboga por los partos íntimos en soledad donde la madre pueda actuar desde sus impulsos más primarios, mientras que al mismo tiempo, se apuesta por el apoyo y acompañamiento de redes femeninas durante el parto, que además, circunscriben el orden simbólico del “saber amar a la madre”, a la par que excluyen a aquellas mujeres que carecen de una red femenina cercana.

conocimiento y vínculo que se genera a través de ellos, sólo es legítimo si es transmitido entre mujeres.

Por otra parte, bien es verdad que, en la sociedad actual en la que vivimos, las redes de apoyo mutuo entre mujeres, se han visto gravemente debilitadas por la flexibilidad neoliberal del sistema capitalista. Un sistema que responde a la perfección a un fuerte cambio cultural de la vida privada. Es decir, la vida privada acaba convirtiéndose en el máximo premio al que cualquier persona puede aspirar (Murillo, 1996). Ahora bien, para que este premio sea tan estimado, las claves neoliberales se han encargado de instrumentalizar el trabajo en el mundo exterior como un mero trámite para alcanzar mayor satisfacción y valoración de la vida privada (Ehrenreich y English, 2010:288).

“¡Sin menospreciar el trabajo de nuestras madres! Fue una generación de mujeres que tuvo un acceso muy difícil a la universidad y al trabajo, eso era lo que tenían ellas que conquistar. Mi madre, por ejemplo, me dice: “Con el trabajo que nos ha costado salir, ¿Cómo es que tú reivindicas ahora el quedarse en casa? ¿Cómo quieres volver a aquello por lo que yo luché tanto para que tú salieras?” (...) La mayoría de las mujeres que estamos criando llevamos adelante otras actividades que suelen estar en B. El ser ama de casa y punto ya no existe, eso fue un lujo de nuestras madres”³⁷⁷.

412

He aquí, que la admirada idea de regresión femenina al hogar se convierta en tendencia³⁷⁸. Obviando por otra parte los peligros que encierra la clausura doméstica, entendiéndose no como el paraíso desde el que empoderar los valores de la feminidad, sino como un reducto apartado de todo tipo de autonomía y transformación personal. En relación a estas cláusulas neoliberales, observamos que muchas mujeres, refugiándose en esta “nueva” concepción de atender exclusivamente

³⁷⁷ Testimonio de entrevista realizado a la activista y performer feminista Alicia Murillo, para *Maternidades Subversivas* (o.c.:56-59).

³⁷⁸ Recordemos la entrevista de *El Diario*, en la que Silvia Federici expone que el trabajo reproductivo y de cuidados que hacen gratis las mujeres, es un engaño en cuanto al empoderamiento femenino se refiere, porque supone la base sobre la que se sustenta el sistema capitalista. La reconocida autora italiana, asegura que el trabajo reproductivo llega al punto de concebirse como una labor naturalizada que se hace por amor porque las estructuras tradicionales aún no han sido cambiadas. No obstante, Federici asegura que el objetivo de derrocar las bases patriarcales y capitalistas se afirma desde la creación del trabajo doméstico como un trabajo remunerado más. Recuperado de: http://www.eldiario.es/economia/engano-trabajo-asalariado-liberar-mujeres_0_262823964.html

a la realización personal mediante la dedicación plena de sus vidas al refugio en la privacidad, acaban privándose de una autonomía propia para responder a las exigencias que esconde el discurso de la “buena madre”. Y no sólo eso, el planteamiento llega a ser tan retorcido que acaba dándole la vuelta al discurso, en el sentido de que, actualmente lo más potente que puede llegar a hacer una mujer contra el patriarcado, es convertirse en madre, dedicarse a la crianza y retornar al hogar. He aquí el ejemplo clave de Merino Murga (2017), quien sostiene que los permisos de paternidad iguales e intransferibles, le asignan a los varones una maternidad impostada como si de la maternidad de las mujeres se tratase, y a que a su vez, dificultan la dignificación y reconocimiento de la maternidad. Pero sin duda, cabría cuestionarse la peligrosidad de dicho planteamiento, en el que finalmente se acaba reconociendo la mística de la maternidad, como si de un hecho exclusivamente ligado a la feminidad se tratase.

Bien es verdad que, en consecuente concatenación con los hechos presentados, creemos que vivimos en sociedades formalmente igualitarias, en las que la desigualdad social se legitima mediante el perverso discurso de la “libre elección”. Un discurso cuyo poder ha calado perfectamente en el contrato social, y en la construcción de la identidad femenina. Y es que, precisamente, como bien afirma Ana de Miguel, vivimos en un sistema en el que las mujeres continuamos sirviendo a los varones, más aún, si se trata de la esfera privada, y en consecuencia, ellos lo aceptan naturalizándonos (2015b:30).

En este aspecto, la reacción patriarcal fomenta que muchas mujeres, desde el proteccionismo y paternalismo que se escuda en la esencialización del ser mujer, acaben creyéndose y consintiendo la paradoja del discurso; y cómo no, se empoderen desde los imperativos masculinos que construyen la feminidad. Este paternalismo, supone deslegitimar a las mujeres de una autonomía propia fomentando el ideal de la “buena madre”, como la madre doméstica, y por ende domesticada, puesto que todo ha de transcurrir bajo los pretextos más arcaicos del patriarcado que implican protección y refugio de las mujeres en el hogar. He aquí la victimización de enfrentarse a la maternidad sin el apoyo y la consistencia de una red femenina cercana desde la que facilitar cierto *affidamento* que, permita el conocimiento de aquellos valores

considerados tradicionalmente femeninos³⁷⁹. Cuestión que, por una parte, se contradice si tenemos en cuenta los argumentos que fundamentan la base del discurso en boga de la “buena madre”. Ya que, al apelar a la necesidad maternal de *affidarse* a otra mujer como la figura de confianza que transmita los saberes ancestrales, pone en tela de juicio al supuesto “instinto maternal” que a todas las mujeres nos conecta con la parte más natural de nuestro ser salvaje, y al que cómo no, se aferran firmemente estas tendencias.

“Reivindicamos el nombre de “partera tradicional” para hacer la distinción entre saberes adquiridos desde la tradición y no desde la institución médica patriarcal, como un oficio ancestral que trabaja con el sagrado femenino, ligado a los saberes cíclicos de la naturaleza. Nosotras hemos aprendido a partir de la tradición oral, a partir de la observación, a sentir y reconectarnos con nuestra gran Madre Tierra. Nosotras hemos aprendido de las abuelas, parteras expertas. Cada una sigue la tradición de una mujer sabia con experiencia y así se va transmitiendo y aprendiendo el oficio”³⁸⁰.

De manera que, observamos claramente la paradoja del discurso, y con ella, sus múltiples contradicciones que una vez más acaban mostrando que la maternidad no es un hecho natural e instintivo, sino una construcción cultural multideterminada, y por tanto sus prácticas proceden de la asimilación de un discurso en evolución, así como de su consecuente aprendizaje.

Sin embargo, en este caso, la idea de acogerse simbólicamente durante el parto a otra mujer, cuyo estatus lo determine el haber sido madre, no deja de suponer una aceptación y reconocimiento autoritario, y jerarquizado que, viene determinado por un saber prácticamente exclusivo otorgado por una experiencia. Sobran además razones que dan por hecho desde esta mística de *affidamento*, que el hecho de confiarse a una *doula*, barre por completo el saber médico que deslegitima a aquellas

³⁷⁹ Debemos plantearnos realmente lo novedoso de tal asunto. Y es que, a pesar de querer proyectar cierto decrecentismo o recuperación de valores tradicionales, la intencionalidad de estas tendencias, no deja de estar ligada a una regresión atemporal. Pensemos además en cuyo objetivo, que revestido de capitalismo verde, no deja de suponer una de las más fuertes reacciones patriarcales que condenan a las mujeres a naturalizarse a favor de la mística de la maternidad. Una subordinación que reafirma el paradigma de la identidad femenina, y el imperativo de la “buena madre”, “mamiferizada”, salvaje, y cómo no relegada “libremente” a la domesticidad. En este aspecto, la conexión con el modelo maternal del primer franquismo, parece estar más cerca de lo que es supuesto.

³⁸⁰ Entrevista a Pabla Pérez, partera tradicional, recogida en el libro de Llopis (o.c.:160-161).

mujeres, brujas, comadronas, parteras y sanadoras que durante siglos han luchado para que la ginecología fuese reconocida como una rama más de la medicina³⁸¹.

Y cabría por su puesto preguntarse si esta práctica que presume de ser tan “sororitaria” entre las mujeres que son ensalzadas desde la categoría de la “buena madre”, se realiza de una forma solidaria. Para sorpresa de nuestra investigación, el ideal de la “buena madre” que necesita del acompañamiento de una *doula* para determinar un buen embarazo, y cómo no, un óptimo parto “mamiferizado”, reside no sólo en el misticismo uterino que conecta con nuestra parte más instintiva y salvaje, sino con el honorario económico que cada mujer esté dispuesta a pagar.

“El nacimiento de tu bebé es un momento importante en la vida de toda mujer, y una experiencia única, tanto para la nueva mamá y su familia. Tu salud, la de tu bebé y tus memorias de este gran acontecimiento valen el costo de tener una doula acompañándote en el parto”³⁸².

Para ilustrar mejor el elitismo económico que supone *affidarse* a una *doula*, cabe tener en cuenta en qué países sus servicios están más popularizados. Siendo en el caso de países ricos de la mitad norte del planeta como Estados Unidos, Alemania o Bélgica, siendo ésta una compañía muy habitual para las embarazadas. Pero sobre todo resulta interesante tener en cuenta el caso de Holanda, donde el coste económico de sus servicios es asumido no sólo por los seguros médicos privados, sino también por la Seguridad Social. Un país, en el que las funciones de las *doulas* no se reducen exclusivamente al acompañamiento psico-afectivo de las mujeres durante el embarazo y el parto, otra de sus tareas, al igual que la antigua esclava griega, supone dedicarse al cuidado y mantenimiento de las labores del hogar (Gayá, 2015:46)³⁸³.

³⁸¹ Resulta cuanto menos interesante en este aspecto, consultar de nuevo el “Informe sobre Competencias de Matronas y tareas que realizan las Doulas” de 2015. Claramente se exponen las competencias que les corresponden a las matronas, pero que las *doulas* pueden estar asumiendo sin criterio de formación en conocimientos médicos que lo garanticen, y que al mismo tiempo, pueden poner en riesgo la salud de la madre y del hijo/a si la mujer no tiene la información correcta y toma una decisión equivocada. Por ello, desde este informe se recuerda que la función de las *doulas* supone exclusivamente proporcionar un acompañamiento emocional a la mujer/mujeres/pareja, que decida solicitar sus servicios.

³⁸² Fuente de información: www.lacted.com/doulahistoria.html

³⁸³ Información que también se presenta en el documental “el parto es nuestro” , en

Sin embargo, en el caso español, que es el que nos compete tratar, el servicio de las *doulas*, supondrá un coste que oscila entre los 500 y los 1200 euros, así como las horas a parte, se cobrarán a 50 euros. Cuantías que, como detalle, no incluyen el IVA, además de que el servicio realizado se refiere exclusivamente a la atención durante las últimas semanas del embarazo, el momento del parto, y esporádicas visitas al hogar de la recién dada a luz durante el postparto³⁸⁴.

Es evidente que, el elitismo capitalista y neoliberal de estas nuevas tendencias toma un feroz impulso, además de hacer más profunda la brecha que separa a las mujeres de los países ricos y de los países pobres. Como consecuencia, la “buena madre” ecológica, antiglobalización, salvaje, “mamiferizada”, y ante todo en contacto con el poder de su útero, no deja de responder ante la reacción patriarcal que construye el discurso maternal desde las élites económicas.

Tampoco podemos pasar por alto que, desde los diferentes movimientos feministas, se ha luchado para que las mujeres pudiesen elegir en libertad, y definir una identidad propia, lejos de las exigencias que el discurso patriarcal va modelando a su antojo. Pretensiones que, estratégicamente nos llevan a pensar(nos) como seres más libres por asimilarnos a la naturaleza, sin tener en cuenta que su único objetivo, reside en recalcar aún más las diferencias esencialistas que han legitimado los discursos más patriarcales de la historia de la humanidad. Como diría Faludi, lo que es todavía peor, es que lleguemos a acostumbrarnos y a aceptar algo querido por el propio sistema patriarcal (1993:107), además de reapropiarnos de sus imposiciones, y crearlas incluso “subversivas”.

Muy contrario a la fuerza con la que arrancó el feminismo radical de los setenta, cabe recordar que el punto de arranque de la figura de la *doula* en el mercado eco-capitalista, empezó a gestarse justo en este momento. Fatalidades aparte, quizá no estaría de más recurrir a la “hermenéutica de la sospecha”, para poder ver con claridad cuán patriarcal es la reacción esencialista de feminización a la que nos enfrentamos. Había nacido un “nuevo” pensamiento de concebir la feminidad, y como

<https://www.elpartoesnuestro.es/>

³⁸⁴ Toda la información más referente a los costos y honorarios de los servicios proporcionados por las *doulas*, aparece recogida en el “Informe sobre Competencias de Matronas y tareas que realizan las Doulas” (2015:41-45).

no podía ser de otra forma, se desarrolló desde la experiencia biológica (Badinter, o.c.:75). En la que el destino de las mujeres y su realización se encontrará focalizado en la sacralidad mística del embarazo y del parto. Un destino, que además, prometía la felicidad convirtiendo más que nunca nuestros cuerpos en “campos de batalla”. Es por ello que no es casual que, en un período de máxima puesta en escena y lucha reivindicativa por los derechos y libertades de las mujeres, el lema de “lo personal es político”, sea reapropiado a términos en los que lo personal, es privado, natural, femenino y... ¡cómo no, doméstico! Por estas razones, precisamente señalaremos el flaco favor que revierte en el movimiento feminista el hecho de que el discurso de la “buena madre” se geste *affidandose* a una *doula* y a los esencialismos que ello conlleva. Es por ello que, estimamos necesario que las redes sororitarias sean asequibles para todas las mujeres, puesto que de lo contrario, aceptar el elitismo y clasismo del mercado en el que entra en juego la “antigua esclava griega”, supone acatar el negocio patriarcal que divide a las mujeres en ricas y pobres. Un negocio, corrompido estratégicamente, desde los mecanismos de poder patriarcales, que una vez más empoderan a las mujeres desde una siniestra red femenina a la que camuflan de tintes violetas.

417

Permitir este pacto patriarcal, que promete la protección doméstica femenina, supone negar la necesidad de unión de todas las mujeres para una construcción de un “NOSOTRAS” como sujeto político (De Miguel, o.c.:30). Es por ello que el apoyo mutuo y la sororidad, no pueden determinarse como las bases neoliberales de un negocio de regresión y decrecentismo que implica el retorno a la maternidad en la clausura doméstica. Pensemos que, de lo contrario una propuesta feminista y radical, en democracia, jamás tendrá cabida.

4.5. ¿Apego o vínculo? La *hipermadre* forjada para un mundo femeninamente doméstico

En líneas anteriores, veíamos que tanto el parto extático y con dolor, como la necesidad imperiosa de *affidarse* a la antigua esclava griega, suponían los primeros pasos que toda “buena madre” ha de dar en el comienzo de una larga carrera. Cuestión que se acrecienta cuando nos adentramos a considerar y analizar teorías como el apego y el vínculo. En primer lugar, será interesante tener en cuenta el contexto en el que ambas salen a la luz, así como las figuras de expertos varones que las inician, y acto seguido, las secundan. Sin embargo, y muy a pesar de que pensemos que el siglo XXI, es el siglo del niño/a, muy lúcidamente Ehrenreich y English trataron este hecho como el paradigma patriarcal que, ya a comienzos del siglo XX lograba implantarse como la figura de principal protagonismo en la familia nuclear, y con ella, se consiguió trasladar a una posición inferior al padre (o.c.:251). En la actualidad, esta concepción que empezó a fomentarse desde mediados del siglo XIX, y que a principios del XX, ya se había consolidado, tiene sus orígenes en la evolución de la familia. Tengamos en cuenta que las mujeres de principios del siglo pasado daban a luz un promedio de siete niñas/os, y la tercera parte o la mitad no sobrevivían. No obstante, gracias a los avances científicos que coronaron el siglo XX, junto con la aplicación de mejoras en higiene y nutrición, se obtuvo una reducción notablemente las tasas de mortalidad infantil. De este modo, la familia empezaba a adquirir un nuevo sentido sociocultural que evolucionará hasta nuestros días en favor de las necesidades y deseos del niño/a. Consecuencia que no puede menos que determinar un cambio sustancial en los métodos de crianza infantil de este nuevo siglo XXI.

En este sentido, y en el panorama posmoderno que nos toca vivir, veremos cómo la llegada del recién nacido/a marcará el protagonismo de la vida familiar. Y en consecuencia de ello, también se verán influenciadas toda una serie de tendencias, que acordes a los tiempos establecerán de una forma, cuanto menos, intensificada las prácticas de crianza que legitimen dicho protagonismo. Estos métodos, guiados por la figura de los expertos, aparecerán centrados exclusivamente en el bienestar de la

nueva criatura, pero es que además, llegarán a un punto de absorción prácticamente total en cuanto a la subjetividad y autonomía de la madre se refiere; así como veremos, serán a su vez, más costosos e intensivos que nunca.

Ahora bien, tarea nuestra desde una perspectiva feminista, desde luego, consiste en observar cómo dichas tendencias y prácticas que focalizan al niño/a como el/la principal protagonista de la concepción familiar, afectan principalmente a las mujeres, y de qué forma siguen incidiendo en el hecho de que los cuidados y la crianza, continúen confinándose cultural y socialmente en una clausura forjada en un mundo femeninamente doméstico.

Continuando en la década de los años setenta, cuando el contexto del feminismo radical, arrancaba con fuerza en occidente, haciéndole perder legitimidad a las élites masculinas. El pulso ante la concepción de la mujer como fuente de naturaleza, madre doméstica y domesticada perdía terreno hiriendo de muerte al patriarcado. Sin embargo, la estrategia de contraataque, se reorganizó mediante la reacción patriarcal del natural “parirás con dolor”, de su implícita mistificación y del retroceso femenino al mundo doméstico³⁸⁵. Una maniobra de prácticas patriarcales que se apoyaba en la regresión hacia lo “natural”, y se reafirmaba mediante tendencias esencialistas disfrazadas de vanguardismo *new age*, naturalismo y feminismo. La crianza, una práctica cotidiana desde la que se logran reflejar desigualdades entre mujeres y hombres más que tangibles, se convierte en estos momentos, en uno de los puntos fuertes a tratar por los expertos; y cómo no, las corrientes que rodean las “nuevas” y mejores formas de criar, empiezan considerar a la etología³⁸⁶ como una buena aliada desde la que crear sus fundamentos teóricos (Badinter, 2011:60).

Desde estas premisas, se hace imprescindible partir de la base de que todo ser humano es ante todo un mamífero, y en el caso que les corresponde a las mujeres, con

³⁸⁵ Reacción antifeminista que, como bien aclara Faludi (o.c.), atacará a las mujeres no sólo desde la concepción de la maternidad y de los derechos reproductivos, sino también desde el modo en el que nos presentamos y construimos cultural y socialmente. Esta reacción, incidamos en que pasa por el ámbito laboral y los salarios infravalorados, por las políticas conservadoras y neoliberales del gobierno, hasta por la proyección del cuerpo de las mujeres en ámbitos como la moda, la belleza o los medios de comunicación.

³⁸⁶ Ciencia que estudia los diferentes comportamientos de las especies animales. Además defiende que existe una muy leve distancia entre animal-humano, hipótesis desde la que posteriormente se “animaliza”, casualmente, a las mujeres.

más razón. Es decir, cargadas de hormonas maternas como la oxitocina o la prolactina, las mujeres ante todo debían ser consideradas desde un estadio animal “mamiferizado” que atiende fundamentalmente a un proceso neuro-biológico-químico (nbq). Por ello, los grandes expertos del momento, afirman la necesidad de que toda madre, de forma “natural” e “instintiva”, debiera entablar un vínculo inmediato con su criatura, y ésta como respuesta lógica y recíproca, se apegaría a la madre. Mientras que, por el contrario, si dicho vínculo no se produjese de forma automática tras el momento de dar a luz, nos encontraríamos ante una situación de anomalía que, los expertos consideran podría derivar en ciertas desviaciones psicopatológicas o traumáticas para la criatura.

Ante este contexto, cabe claramente ser críticas, y analizar la situación de exigencia construida por las élites patriarcales, para que una vez más, la responsabilidad y la culpa recaigan sobre la “buena madre” quien, pariendo con dolor, deberá cumplir con los mandatos de los varones expertos en crianza.

Quizá, para la búsqueda de una igualdad no sólo formal, sino también real, valga la pena plantearse si nos encontramos ante una crisis identitaria que, desde los años setenta en adelante, mistifica la definición de la identidad femenina hasta el punto de naturalizarla. En esta línea, Sharon Hays (1998) criticará no sólo los costes económicos, sino también el tiempo y la atención que implica la maternidad intensiva en la vida de las mujeres, cuyo objetivo principalmente es asegurar una crianza especial que intensifique la bondad “natural” del niño o la niña. Sin embargo, asegura la autora, este tipo de crianza que responsabiliza *cuasi* exclusivamente a las madres, configura una ideología del poder, que no sólo exime a los padres de la crianza, sino también al mundo público. Porque, y por definición, si tenemos en cuenta a las madres que acaban trabajando fuera de casa, o que no le dedican todo el tiempo que las prácticas del apego exigen, aparecen desviadas del ideal construido socialmente, ocasionándoles graves problemas de culpabilidad respecto a las posibles deficiencias en cuanto al desarrollo del niño/a (Paterna y Martínez, o.c.:199). Con ello, nos referimos al hecho de que, la *hipermaternidad*, acabará garantizándole al Estado que la educación de los primeros años de vida de todo/a ciudadano/a se realizará sin demasiadas apuestas públicas, ya que serán fundamentalmente las madres quienes se

encarguen de ello. Además de seguir perpetuando la idea de que son las mujeres las responsables de sustentar el dominio familiar, siendo la situación de las trabajadoras doblemente juzgada y estigmatizada por las definiciones sociales. Pensemos que cumplir con el mandato de la “buena madre” y de la “buena trabajadora”, resulta imposible si no se modifican las demandas que exige uno u otro (Ídem: 199).

Pensemos que, a su vez, este tipo de crianza, resultará negativa en la apuesta por la autonomía de las mujeres. Entendamos la estrategia del sistema capitalista, y cuestionémonos quién logra reducir sus sueldos. Ya que si concebimos el compromiso con la crianza infantil de una forma intensiva, las mujeres aparecerán colocadas en un segundo plano en la división sexual del trabajo y en el acceso al mercado laboral con respecto a las ventajas que mantienen sus compañeros varones. Otra de las preocupaciones manifiestas de este tipo de crianza reside en la necesidad de consumir todo un arsenal de productos que legitimen la validez de este tipo de maternidad intensiva³⁸⁷. Finalmente, y siendo quizá el punto más interesante en el que debemos incidir, no podemos pasar por alto la potenciación neoliberal, patriarcal y capitalista que apuesta por dar a entender este tipo de maternidad como la más instintiva, y por tanto la más válida. De este modo, y razonando “lo instintivo” del asunto, este tipo de discursos logra legitimar el hecho de que los hombres se eximan de la crianza, y obtengan así la potestad de dedicarse exclusivamente a funciones públicas y productivas desarrolladas en el mercado de trabajo.

421

Para confirmar las críticas a las que nos estamos refiriendo, trataremos de acercarnos a lo que el psicólogo, John Bowlby expuso en su día como la “teoría del apego”. Quien afirmó que el apego, es el vínculo emocional que desarrolla el niño o la niña con sus padres³⁸⁸ y que, además, le proporciona la seguridad emocional indispensable para un buen desarrollo de la personalidad. En este aspecto, Bowlby determinó que el apego, es un estado de seguridad de la niña o el niño, pero también

³⁸⁷ Pañales de tela, o bandas de porteo, serán algunos de los productos más populares identificados con este tipo de crianza.

³⁸⁸ En un principio Bowlby trataría la teoría del apego refiriéndose exclusivamente a la necesidad que el/la niño/a tiene con su madre. Pero aconsejado por la OMS, debió adaptar su obra en un principio titulada *Cuidado Maternal y Salud Mental* (1951), a *Necesidad Maternal* (1962), para finalmente adecuar esta idea de necesidad maternal a la teoría del apego, dado que la OMS, argumentó que no siempre (en todas las épocas o culturas) corresponde a la madre el cuidado directo de la hija o del hijo.

de ansiedad o de temor, determinado por la accesibilidad y capacidad de respuesta de su principal figura de afecto³⁸⁹.

Bowlby teorizó sobre el apego desde los años sesenta, trabajando incluso para la OMS. Pero sobre todo es interesante tener en cuenta que, llegó a este planteamiento mediante un estudio basado en la observación de diferentes especies de mamíferas, como pudieron ser vacas, cerdas, ovejas, cabras etc., en el que llegó a la conclusión del estrés sufrido por algunas de estas hembras al separarse de sus crías inmediatamente después del parto. Bowlby, identificó que ese supuesto estrés también lo sufrían los bebés recién nacidos al separarse de sus madres, y además, llegó a determinar que dicho estrés, podría tener consecuencias preocupantes, y anomalías en el futuro desarrollo psíquico del bebé. No obstante, cabe puntualizar que el psicólogo británico, estuvo influenciado por los trabajos del médico y zoólogo austriaco Konrad Lorenz, quien en sus estudios con gansos y patos, reveló que las aves podían desarrollar un fuerte vínculo con la madre, a la par que con el mismo ser humano³⁹⁰. Así como también su “teoría del apego” mamará directamente del estudio de Harry Harlow, otro varón experto en psicología, que trabajando con monos, llegó a la conclusión de que la necesidad de contacto era universal entre mamíferos.

422

Ahora bien, diez años después de la “teoría del apego”, irrumpen en la escena de las “nuevas” tendencias sobre crianza “natural” las figuras de otros expertos varones, los pediatras norteamericanos John Kennell y Marshall Klaus. Quienes en 1972, propusieron la “teoría del vínculo” de la madre con su criatura. Considerada como una necesidad biológica que surge en la madre, y busca estar en contacto inmediato con el bebé tras su nacimiento. Siguieron la idea de Bowlby de que la madre, al igual que otras mamíferas si es separada de la criatura inmediatamente después del parto, puede tener terribles consecuencias que incluso produzcan el rechazo hacia la niña o el niño. Ambos, llegaron a la conclusión de la existencia de un “periodo sensible” o “sensitivo”, entendido como las primeras horas seguidas al parto, y consideradas desde su estudio, como cruciales para el inicio de un vínculo favorable

³⁸⁹ Información obtenida de la web: www.bebesymas.com

³⁹⁰ Lorenz, llegó a hacer de “madre” de las aves que investigaba.

entre la madre y su hijo/a³⁹¹. Fue así como estos pediatras, recomendaron seguir prácticas como el conocido contacto “piel con piel” con el recién nacido, razón por medio de la cual alegarían el despertar del “instinto maternal”³⁹².

En este sentido, las místicas aportaciones de Casilda Rodríguez (o.c.:249-250), resultan cuanto menos, esclarecedoras. Ya que según ella, inmediatamente después del parto, toda mujer sufre una excitación sexual fortísima, y por ende, una enorme producción de deseos, generados por hormonas como la oxitocina y la prolactina. De modo que, si se produjese la conexión vincular inmediatamente después del parto entre madre e hijo o hija, se restauraría, lo que Rodríguez denomina *la díada original*, que devolvería a la criatura al estado de bienestar del que procedía. La autora, habla de la importancia de este encuentro, ya que a través de él, ambos seres se fundirán, plasmándose en uno solo. Para llegar a estas conclusiones, Rodríguez además se basa en las siguientes aportaciones:

“Algunas horas más tarde, el momento mágico ha pasado y la madre habrá sido desposeída de esos momentos preciosos, y tardará semanas, a veces meses, en reconocer como suyo al bebé”³⁹³.

423

Notemos entonces cuán estratégicas se construyen las prácticas discursivas sobre la “buena madre”. La teoría del vínculo, también conocida como *bonding*, y en su llevar

³⁹¹ Sin ir más lejos, estos dos pediatras también llegaron a la conclusión de lo “natural” y beneficioso que era el hecho de que la mujer en el momento del parto estuviese acompañada por otra mujer, y que ésta además no fuese cualquier mujer, sino una experta, una *doula*. Precisamente Klaus y Kennell, varones expertos en pediatría, serán los fundadores de la asociación de *doulas* norteamericana, conocida como DONA. En 1976, publicaron un libro que lleva por título *Maternal infant bonding*. En él, se recogen todas las prácticas llevadas a cabo en una gira en la que presentaron la “teoría del vínculo” y el “piel con piel” en diferentes hospitales estadounidenses. Información recogida de la web: <https://www.elpartoesnuestro.es/blog/2010/05/12/m-klaus-y-j-kennell>

³⁹² El tiempo establecido al que hacen referencia los pediatras para que pueda determinarse un vínculo entre la/el recién nacido, debe comprenderse entre los primeros 30 y 60 minutos de vida. No obstante, el “periodo sensible” acabará evolucionando hasta el punto de considerarse como tal el primer año de vida del/la recién nacido/a. Elisabeth Badinter (o.c.:64), explica cómo el pediatra T. Berry Brazelton en la década de los 80, abogaba por que fuese la madre quien necesariamente se quedase en casa encargándose de fraguar el vínculo durante ese primer año de “periodo sensible”. Advirtiendo además, que si los y las niñas y niños durante ese primer año carecían del vínculo maternal, podrían derivar en comportamientos impertinentes, volviéndose insoportables en su sociabilización escolar, e incluso determinó textualmente que “no triunfarían jamás” existiendo la posibilidad, además, de convertirse en delincuentes y terroristas.

³⁹³ Aportaciones recogidas de Morin, M., y Mariner, N., (1984:53), y citadas a su vez por Rodríguez (o.c.:250).

a la práctica el necesario periodo sensible, la impronta o más popularmente conocida como “piel con piel”, ha llegado a institucionalizarse hasta el punto de estar considerado como uno de los requisitos fundamentales a tener en cuenta en los protocolos de partos respetados, y de los hospitales “amigos de los bebés”³⁹⁴.

No se trata a mi juicio de una recomendación sin ánimo de intereses. Pensemos en las cláusulas simbólicas y los precedentes entre los que se mueven este tipo de prácticas, como si de imperativos “instintivos” y sexualizados se tratasen. Y es que, este tipo de mandatos, de nuevo refuerzan desigualdades genéricas desde las que culturalmente se asimila a las mujeres al ancestral peso de la naturalización. En este aspecto, apunta Mari Luz Estéban (2006) la necesidad desde el ámbito de la salud que estudia la fisiología del cuerpo de las mujeres, de incorporar un ejercicio antropológico desde el que analizar la experiencia humana considerando los contextos sociales, históricos y cómo no, culturales. Puesto que, de lo contrario, y como ocurre ante este tipo de teorías, sería demasiado sencillo caer en la esencialización de la mística de la maternidad.

424

Desde la apreciación del control social ejercido sobre los mecanismos de reproducción y desde la forma de concebir el ejercicio de la maternidad, dos ejes centrales debemos tratar a la hora de criticar este tipo de prácticas que se exigen en el neoliberal discurso de la “buena madre”. En primer lugar, la esencialización desde la que se determina a las mujeres como seres “mamiferizados”; seguida, en segundo lugar, por las exigencias elitistas y frustraciones que este tipo de prácticas generan socialmente en las mujeres que desean convertirse en madres, y no consiguen responder ante el ideal.

En líneas anteriores, partíamos de la crítica de autoras como Ehrenreich y English, quienes muy lúcidamente, llegaron a la conclusión de que en la construcción de la familia actual, el/la recién nacida/o derroca al padre en cuanto a la posición de privilegios patriarcales. Pues es el infante, sabio por naturaleza, quien dirigirá la

³⁹⁴ Etiqueta de calidad propuesta por la OMS y UNICEF en 1992. En la página web www.ihan.es (Iniciativa para la humanización de la Asistencia al Nacimiento y la Lactancia), podemos encontrar todo un listado de hospitales españoles acreditados o en proceso de acreditación que aseguren el acceso a un parto respetado, sean considerados “amigos de los bebés”, y establezcan la lactancia materna como la norma y forma óptima de alimentar a los bebés.

normativa de su educación. Y en relación con este aspecto, conectaremos con la construcción instintiva que se sobre entiende es intrínseca a las mujeres. Por ello, cuando hablamos de naturalización femenina, nos referimos a la percepción esencialista y biologicista del cuerpo femenino. Además esta apreciación, lleva implícita su consecuente marginación social por el hecho de asimilar que es responsabilidad de las mujeres, en tanto que madres, encargarse de los cuidados. Desde la crítica feminista, somos conscientes de que esta asimilación de la identidad femenina a la naturaleza, ha provocado una supervisibilización de los roles reproductivos, a la par que, la invisibilización de otras aportaciones de las mujeres al contrato social (Estéban, o.c.:11-12).

No obstante, la problemática se acentúa si tenemos en cuenta las múltiples contradicciones que rodean al ejercicio de la maternidad. Es decir, por una parte se produce cierta supervisibilización de los roles reproductivos, en tanto que antes que mujeres, se nos asigna la identidad de madres; mientras que por otra parte, estos roles son también infravalorados socialmente. Me explico, por una parte, la paradoja reside en considerar a la mujer naturaleza obligada ante todo a cumplir con el mandato de la maternidad; y cuando lo verifica, socialmente no es valorada por ser madre, ya que los cuidados, vinculados a la domesticidad, no reciben ningún tipo de apreciación ni mérito social. No cabe duda de que el mandato nos exige ser madres. Y es desde los pactos patriarcales desde donde se construye el discurso que sobreentiende la maternidad como un ejercicio realizado por amor, que brota desde lo más instintivo del ser femenino. Perversa estrategia que acaba concibiendo la crianza como un ejercicio “natural” y románticamente ligado al ser mujer, además de carente de todo tipo de valoración social³⁹⁵.

425

³⁹⁵ Es interesante conectar estas ideas paradójicas sobre el ejercicio de la maternidad con el reciente artículo publicado en la revista *Pikara*, que lleva por título “Maternidad, igualdad y fraternidad: contra la precarización de la crianza”, de Nagore Pérez Fernández. En este artículo se hace referencia al texto de Merino (o.c., 2017), en el que se trata de analizar la condición social de la maternidad, y las paradojas que ésta entraña cuando toca hablar de la crianza, y de la precarización y desigualdades que en ella se viven; ya que, según Merino, el ámbito reproductivo y la situación de las madres reales, nunca ha sido tratado como parte de un problema sistémico y político. Según la autora, los bebés no dejan de ser seres aculturales con una serie de necesidades basadas en el apego como fórmula vital de crianza para su desarrollo. Pero al mismo tiempo, Merino, defiende no caer en el esencialismo, y tiene en cuenta que quienes acaban rechazando el cuarto propio de la autonomía, son las de siempre. Es por ello que, Merino propondrá como solución a este tipo de contradicciones, (que a ella misma se le generan), que la crianza goce de reconocimiento social, y no suponga una exclusiva “naturalización” ligada al ser mujer.

Y precisamente, desde prácticas como el apego o el vínculo, se consigue a la perfección el hecho de seguir perpetuando la reducción de las mujeres a meras reproductoras biológicas. En las que, se utiliza para ello, la naturalización de la condición femenina como uno de los mejores recursos de las élites patriarcales para doblegar a la mitad de la población. Recordemos además, el reduccionismo de estas teorías, desde las que se considera madre a la mujer que biológicamente gesta y da a luz, e instintivamente genera un vínculo con su criatura; mientras que la paternidad, sigue ocupando el cargo cultural de verse reflejada en un hecho social y variable.

No pareciera necesario tener que recordar que, ante las tendencias del apego o del vínculo, de nuevo vuelven a ser pediatras y psicólogos varones, expertos³⁹⁶ en determinar el comportamiento que se espera de la “buena madre”. Quienes, siendo conscientes del poder que otorga el pertenecer a las élites patriarcales, basan sus estudios en comparativas mamíferas, e incluso avícolas. Sin lugar a duda, los adalides del instinto maternal, apoyados en supuestas teorías etológicas y científicas, parecen devolvernos al siglo de las luces en el que Rousseau nos iluminaba con su providencia.

426

Paralelamente, teorías como el apego o el vínculo, han evolucionado en prácticas conocidas como la crianza con apego, la lactancia prolongada y a demanda, el colecho o el porteo. Ejercidas mayoritariamente por mujeres occidentales y de clase media, la “buena madre”, seguirá este tipo de prácticas a “rajatabla” en la búsqueda no sólo de una perfecta maternidad, sino de una criatura especial. Ya que, en caso de no conseguir un vínculo afectivo y “natural” entre madre e hija o hijo, estas teorías aseguran, (sin base científica que vaya más allá de la comparación con vacas, yeguas, ovejas o cabras), que las consecuencias en el futuro desarrollo de la criatura pueden

Entre estas soluciones, la autora, propone una mayor inversión pública por parte del Estado español en cuestiones de conciliación, y una menor discriminación ante la reproducción y la crianza. Unas ideas, cuanto menos óptimas. Pero sin embargo, el texto de Merino acabará legitimando los derechos y necesidades de las criaturas por encima de la necesidad de las madres, quienes una vez más deben anteponer su autonomía ante el apego. Además de reivindicar una el reconocimiento y la dignificación de la maternidad como un ejercicio propio y exclusivo de las mujeres. Un texto, cuanto menos contradictorio a nuestro entender.

Información obtenida a través de: <http://www.pikaramagazine.com/2017/07/maternidad-igualdad-y-fraternidad-contra-la-precarización-de-la-crianza/>

³⁹⁶ Si recordamos el concepto foucaultiano de “biopoder”, expuesto en *Vigilar y castigar* (2009), el poder no es ejercido exclusivamente desde un gobierno o monarca concreto, ya que los diferentes discursos regidos por expertos, desde la modernidad se han encargado de denotar los diferentes rasgos del poder que complementan un sistema.

desencadenar traumas psico-afectivos determinantes. No obstante, nos gustaría sobre todo, incidir en la problemática que este tipo de *hipermaternidad* genera en las mujeres que desean convertirse en madres. Me refiero por su puesto al hecho de que las teorías del apego y el vínculo tratan a los bebés como el centro neurálgico de la relación materno-filial; mientras que por el contrario las mujeres, aparecen presentadas exclusivamente bajo una identidad maternal “naturalizada”. En esta línea, autoras como Everingham y Mouffe (1994 y 1992), advierten del peligro que conlleva esencializar el significado de ser mujer, ya que cualquier formulación fija sobre la naturaleza de las mujeres, puede arruinar todo esfuerzo por alcanzar la autonomía personal.

Nos enfrentamos por tanto a una realidad que brota en paralelo y de forma “casual” al momento de crisis capitalista en el que vivimos, en el que se acentúa la regresión de las mujeres al hogar, al trabajo exclusivamente doméstico y al cuidado de las y los hijos e hijas. Como si la “crianza natural” o “con apego” se tratase de un proceso empoderador para las mujeres, el discurso neoliberal de la “buena madre”, no deja de responder a la perfección ante las cláusulas individualistas que se encubren de libre elección.

A raíz de lo expuesto, notemos entonces cuán flaco favor le hacen este tipo de “novedosas” y “naturales” teorías al feminismo como movimiento social y colectivo para la emancipación de las mujeres. En este sentido, nos referimos al hecho de que este tipo de prácticas, a pesar de auto considerarse como desafíos contra el sistema, más bien resultan estar de la mano de sus propias tendencias. Y es aquí precisamente donde se encuentra la paradoja de la *hipermaternidad* que fomentan.

Recordemos, por una parte, que los grandes gurús y adalides de este tipo de prácticas “naturistas”, no dejan de ser varones heterosexuales, occidentales y de una clase social elevada, pertenecientes a una jerarquía en la que ciertas personas, ocupan determinados puestos de poder. En este caso, los pactos entre caballeros, sitúan a las mujeres en posición de objetos, una tesis legitimada exclusivamente desde la diferencia sexual entre los géneros (Amorós, 2005:330). De modo que estas élites masculinas, dictan sentencia mediante tendencias ajustadas a maternidades cuanto

menos intensivas, y que no dejan de responder a la metáfora de la “mística de la maternidad”. Una esclavitud, en cuyo objetivo reside la ablación histórica del movimiento feminista, que durante siglos ha luchado por el derecho a decidir y elegir una maternidad consciente. Por otra parte, este mandato de la *hipermadre* no sólo genera una serie de frustraciones y fracasos culturales ante el incumplimiento de las normativas que engloba su precepto; sino que además despliega un amplio abanico de exigencias y competitividades en las que demostrar qué madre es la más madre, y no sólo eso, sino qué madre es la más “natural”, y la mejor “buena madre”.

Valga la pena reflexionar sobre la esclavitud que este tipo de discursos fomentan la difícil tarea de reivindicar la autonomía de las mujeres; pero también, sentimos la necesidad, de forma más preocupante, de advertir sobre la competencia insana que a la vez provocan: “divide y vencerás”³⁹⁷. Una competencia y confrontación misógina, que marca muy visiblemente las diferencias entre mujeres ricas y mujeres pobres³⁹⁸, a la par que nos devalúa individualmente, mientras que nos distancia y debilita como género (Lagarde, 2014:409). Cuestión que al mismo tiempo induce a que se visibilicen a la perfección los pactos entre varones que excluyen a las mujeres a la hora de organizar el mundo, y que por tanto niegan la sororidad como un “pacto político entre pares”.

De modo que, a través de este discurso, y de las exigencias de su puesta en práctica, se clarifica una vez más que la hegemonía de la “buena madre”, reside en Occidente y en las sacralidades que demanda. La mitad norte del planeta, ejemplo de libertad y democracia en la que no se tienen en cuenta las diversidades culturales de

³⁹⁷ En conexión con la competitividad que estas prácticas de maternidad generan entre mujeres, es interesante tener en cuenta la reflexión que Celia Amorós lleva a cabo en *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...al analizar la sentencia diferencialista que dictamina la muerte del patriarcado* (o.c.:270-272). En este sentido Amorós, en su crítica al *pensamiento de la diferencia sexual*, alega que la “muerte del patriarcado” debería haber suscitado el hecho de que las mujeres controlasen sus propias medidas, y en última instancia dejarse influir, por lo que podríamos decir, una serie de varones expertos. Sin embargo, “el patriarcado mata, luego existe”. Y he aquí la paradoja de tal asunto, donde de nuevo, el patriarcado se rearma simbólica y fácticamente reivindicando la diferencia femenina, para hacernos creer que mediante sus expertos consejos, llegaremos a convertirnos en “supermadres” “naturales” y empoderadas, las mejores madres que este sistema puede esperar de nosotras.

³⁹⁸ Así como la competencia entre mujeres que han dado a luz por cesárea, que no pueden o no quieren lactar, o que deciden no llevar a cabo una crianza intensiva porque comparten la maternidad con otro tipo de intereses vitales.

las mujeres, se cree con la ancestral potestad colonial que lo caracteriza, de marcar tendencia.

Es así como el clasismo patriarcal, desafía paradójicamente al sistema, generando un discurso neoliberal que cala hondo entre la individualidad occidentalizada. Pues se sobreestima el efecto atracción a la idea tradicional de maternidad entregada, a la par que se subestima el efecto expulsión de una realidad social y laboral³⁹⁹. En este sentido, la maternidad es considerada, por parte de estas teorías, como un refugio al que llegar tras la huida de la frialdad y despersonalización que provocan los tiempos líquidos de flexibilidad neoliberal. En los que a su vez, se construye un mercado elitista presentando como “alternativa” este tipo de crianza tan antinaturalmente “natural”. Asistimos a un modelo de maternidad intensiva, equiparado a un culto divino, cuasi religioso, en el que la lactancia se convierte en la única posibilidad de alimentación, otorgada por la bondadosa naturaleza anticapitalista, y si encima es prolongada y a demanda, la *hipermaternidad*, mistificará su potencia. Por no hablar del porteo, la utilización de pañales de tela, y de la sostenibilidad para con el medio que éstos conllevan confinando a la “buena madre” en el hogar. Permítanme recurrir una vez más a la “hermenéutica de la sospecha” que parece devolvernos al adoctrinamiento en el que la Sección Femenina, la Iglesia Católica, y toda una serie de políticas pornatalistas “nacionalcatólicas” determinaban los parámetros para obtener el reconocimiento de las mujeres a la ciudadanía.

429

Al igual que ocurría con la “nueva” mujer española del primer franquismo, la problemática fundamental de este tipo de crianza, reside en la dimisión del cargo de paternidad por parte de los hombres postmodernos, quienes parecen estar exentos de las exigencias que genera el vínculo o el apego, porque evidentemente, no están

³⁹⁹ En relación a estas hipótesis, y aunque no sea un tema que tratemos para esta tesis doctoral, es interesante tener en cuenta las aportaciones de Silvia Federici, quien expone que el trabajo doméstico ha sido impuesto a las mujeres bajo el falso mito de ser un atributo natural de nuestra psique, una necesidad interna; destinado, ante todo a no ser remunerado. De modo que, a través de esta idea, desde el neoliberalismo se ha entendido la no remuneración del trabajo doméstico, como un fortalecimiento y reappropriación femenina de los cuidados, la crianza y las tareas del hogar. Actividades femeninas y “naturales”, reivindicadas como alternativa decrecentista del atroz avance capitalista. Muchas mujeres, eligen dedicarse exclusivamente al trabajo reproductivo en el hogar en un intento de conciliar y asimilar su aportación de cuidados domésticos y de crianza como si de un trabajo productivo se considerase. Lo cual acaba suponiendo una falacia, puesto que en su lugar, se produce la esclavización hacia un trabajo que proporciona un salario, muy lejano del salario medio que se pagaría por la misma tarea en su producción habitual. Pero además, recalca Federici, reproduce la división sexual del trabajo anclando aún más profundamente a las mujeres al trabajo doméstico, acentuando las jerarquías laborales de género (2013:177).

interesados en perder los privilegios que su propio sistema les otorga (De Miguel, o.c:334). O si no, ¿de qué otra manera podrían seguir gobernando el mundo? Precisamente en esta línea Carolina del Olmo incide en que la única salida posible para evitar este conflicto que tiene como objetivo perpetuar los cuidados en manos femeninas, reside en la modificación del mundo de los varones (2014:69). He aquí el *quid* de la cuestión, para que el feminismo avance, es necesario que los hombres tomen conciencia.

Pero sin lugar a duda, la feminidad tradicional seguirá inmortalizada mientras el imaginario contracultural crea que la “subversión” del sistema se encuentra en la potencialización de los valores femeninamente ancestrales, desde los que se fomentan las desigualdades radicadas en la excusa de la diferencia. Al igual que ocurre con las relaciones ligadas al amor romántico, y a su correspondiente dependencia, violencia y frustración generada en la vida de las mujeres, sería necesario considerar estas prácticas de crianza y cuidados como la pérdida de un espacio propio y autónomo del que nos hablaba Woolf. Y a partir de este punto, llevar a cabo una reconsideración del nivel de entrega que las mujeres aportan a la sociedad. Entendiéndose como un sacrificio incondicional de tiempo y de vida ante un dogma entregado a los cuidados que, cuanto menos, puede resultar una de las más perversas estrategias del actual sistema patriarcal. Y es que la trampa, precisamente reside en la construida necesidad de dependencia en las relaciones de cuidados; que ante todo, desembocan en una *hipermaternidad* que se define como sobreprotectora, y que no respeta el crecimiento autónomo de niñas y niños.

4.6. La teta “anticapitalista”, a demanda⁴⁰⁰ y prolongada⁴⁰¹ y el *lactivismo* como militancia

Para mejor entender a qué nos referimos cuando hablamos de la teta “anticapitalista”, de la lactancia a demanda y prolongada, o del *lactivismo* como militancia, será necesario llevar a cabo ciertas pinceladas sobre los discursos históricos de la lactancia, y de las tendencias culturales que de ésta emanan.

Como bien apunta Fernández Valencia, la lactancia ha sido considerada como una cualidad ligada al parto con una función nutricia. Capacidad que, culturalmente a lo largo de los diferentes períodos históricos ha estado vinculada al binomio maternidad-lactación, naturalizándolo⁴⁰² hasta el punto de convertirse en la obligación que toda madre debía para con sus criaturas. Precisamente algunos expertos antifeministas, por supuesto, defienden la vinculación inevitable entre lactar y criar. Considerando tal ejercicio específicamente femenino, lo que supone que la responsabilidad ante el cuidado sea una cuestión ligada intrínsecamente a las mujeres (Paterna y Martínez, 2005:107). Sin embargo, y a pesar de concebirse como un hecho natural, ocurren inevitablemente períodos de intensificación o de desaparición del ejercicio de lactar que nos llevan directamente a situarnos ante un complejo modelo construido culturalmente. Ya hemos visto cómo los diferentes discursos históricos, puestos en boca de expertos, situaban la lactancia bien como una obligatoriedad intrínseca a la maternidad, bien como una limitación plagada de intencionalidades, o incluso como la

431

⁴⁰⁰ Dar el pecho a demanda, consiste en amamantar sin horarios ni tiempos de duración determinados. Dichos horarios, y dichos tiempos son marcados por el niño o la niña en función de sus apetencias y/o necesidades.

⁴⁰¹ La lactancia prolongada entiende la práctica que supera los dos años de periodo de amamantamiento recomendados por la OMS.

⁴⁰² Recordemos el texto de Badinter (1981), en el que la autora expone cómo el discurso hegemónico de la sociedad del antiguo régimen exigía a las mujeres no amamantar a sus criaturas y dejarlas en manos de los servicios de las nodrizas. Los argumentos utilizados por los filósofos, médicos y moralistas al respecto, evidentemente respondían a concepciones culturales del contexto histórico, entre las que destacaron la supuesta amoralidad del asunto por asemejarse a un acto animalizado, así como la privación de relaciones sexuales que vivían los esposos durante el período de lactancia por miedo a contaminar moralmente el alimento del bebé.

extensión de metáforas asociadas al imaginario colectivo que lo rodean (en, Fernández Valencia y López Cao, 2011:167-168)⁴⁰³.

Ahora bien, cometido nuestro es tratar de comprender el momento actual que nos corresponde, junto con los discursos dominantes que lo rodean. Teniendo presente las diversas aportaciones de los diferentes feminismos que hemos visto en capítulos anteriores, deberíamos plantearnos cuál es la resignificación socio-sexual del cuerpo femenino con respecto a la lactancia materna, qué intereses esconde y cómo ésta afecta a la vida de las mujeres, condicionando su autopercepción, autonomía y sus prácticas de vida (Yalom, 1997).

A través de lo hasta ahora observado en cuanto al discurso neoliberal de la “buena madre”, hemos visto que la maternidad implica multitud de controversias en una sociedad capitalista a la par que individualista. Convertirse en madre en el siglo XXI, supondrá todo un desafío paradójico, ya que desde las “nuevas” tendencias en crianza “anticapitalista”, la maternidad implicará un ejercicio en el que, el primer paso suponga dejar de lado al “yo” hedonista de la postmodernidad para volcarse en el placer del otro. Cuestión que, deja de ser entendida como un “sacrificio”, para pasar a convertirse en uno de los mejores placeres que implica el supuesto altruismo maternal.

“La lactancia materna te brinda ocasiones mágicas de compartir con el hijo momentos del más desinteresado y verdadero amor.

⁴⁰³ Hemos visto cómo a mediados del siglo XVIII, Occidente sufrió un cambio de paradigma en el discurso sobre la maternidad. Momento en el que empezó a experimentarse el modelo de maternidad hegemónica conocido en la modernidad como la “buena madre”. Desde un enfoque historiográfico, la figura del *ángel del hogar* (Nash, 1991) acompañada del *instinto maternal* (Badinter, o.c.) se planteará como el principio fundamental desde el que regir el ideal de maternidad. Discurso que, como hemos visto, prevalece a lo largo del siglo XX, e incluso en la actualidad del siglo XXI. Ahora bien, hemos podido apreciar cómo a lo largo del siglo XX, una serie de autoras pioneras reflexionan sobre el ideal de maternidad. Destacando para este trabajo entre otras a Beauvoir (1949), Friedan (1963), Millett (1969), Firestone (1970), Rich (1976), Chodorow (1978), Muraro (1991), Cirillo (2002), Badinter (1981 y 2011), Tubert (1991, 1996 y 1997), Hays (1998) y Sau (1986, 1991, 1994 y 1995), entre otras. Todas ellas, no sólo pusieron en tela de juicio el mandato de la maternidad como si de un imperativo categórico del ser mujer se tratase, sino que también deconstruyeron el discurso hegemónico dando un cambio de rumbo al discurso maternal como el mandato de imposición patriarcal que fomenta la feminidad, y las metáforas asociadas al imaginario colectivo que, a través de la maternidad se construyen. Sin embargo, a raíz del neoliberalismo y la posmodernidad imperante en la década de los 80, y del pensamiento de la *diferencia sexual*, surge un cambio de paradigma sobre la maternidad, que cuestiona los supuestos avances que lograrían las mujeres al haber entrado en el mercado laboral, y que a su vez, prometían una liberación femenina que aún no llegaba. De ahí que el modelo de maternidad intensiva del que nos hablaba Sharon Hays (1998), brotase en primer lugar como crítica ante estos esperados avances que todavía no se apreciaban; y en segundo lugar, surgiese como la reacción patriarcal que frenaba los avances que las mujeres iban consiguiendo.

Cuando te mira mientras mama, parece que en sus ojos pudieras ver la sabiduría de miles de hijos mirando a sus madres a través del tiempo, te sientes parte del mismo universo en que vivieron tantos hijos y madres con un mismo sentimiento, ¡qué felicidad estar así, tú y yo!

Cuando te suelta un momento para sonreírte sabes que no hay nada mejor en el mundo, si balbucea algo en ese momento, se te antoja que no pueden existir más hermosas palabras de amor. Tenemos a nuestro alcance pura magia, esencias de felicidad, la fórmula más compleja del universo, reto del mejor alquimista, todo ello es un regalo que nuestro cuerpo nos ofrece gota a gota en forma de leche, no se puede pedir más, sólo se debe agradecer y compartir ese don”⁴⁰⁴.

Más allá de mágicos misticismos, y del hedonismo postmoderno con el que intentamos elucubrar todo tipo de práctica sociocultural, será necesario rebobinar en el tiempo, y llegar a la raíz de las tendencias pro lactancia para entender por qué ahora logran generar una imposición infranqueable para toda mujer que desea convertirse en madre.

Y es que para que los años 80 supusiesen el arranque del *boom* en las tendencias por la lactancia materna, tendríamos que dar un salto en el pasado, y analizar lo que en los años 50 comenzaba a vislumbrarse. Todo empezó en Chicago en 1956, momento en que dos madres, Marian Thompson y Mary White, se encontraban amamantando a sus respectivos bebés al aire libre, cuando aparecieron un grupo de mujeres que se acercaron hacia ellas para mostrarles su admiración ante tal acción. Fue así, como en ese mismo año, ambas madres, en su salón, junto con otras cinco mujeres más, decidieron fundar *La Leche League* (LLL)⁴⁰⁵. Todas ellas, eran católicas, y militaban en el *Christian Family Movement*, un movimiento de corte tradicionalista, en el que se basó la filosofía del grupo. La LL surgió tímidamente a través de reuniones en las casas de estas mujeres, donde tratarían de aconsejarse entre ellas en relación a las ventajas de la lactancia materna. El grupo tuvo tal éxito, que poco a poco, vio que fue

⁴⁰⁴ Relato de Pilar Gimeno sobre su experiencia y sentimientos vividos con la lactancia (Blázquez García, o.c.:188).

⁴⁰⁵ Podríamos decir que encontramos la versión española de *La Leche League*, en la asociación *Vía Láctea*. Primera asociación española de apoyo a la lactancia materna. Creada en Aragón en 1987 con el objetivo de ayudar a las madres durante la primera etapa de la maternidad y la crianza. Esta asociación, al mismo tiempo ha trabajado no sólo por fomentar la lactancia materna en instituciones sanitarias públicas y privadas, sino también por lograr llevar a cabo partos más respetados y menos medicalizados. Su objetivo principal, es facilitar el acceso a: “una maternidad libre y gozosa, teniendo en cuenta las necesidades de las madres y sus criaturas, en esa búsqueda del *instinto perdido*-la cursiva es nuestra- y en armonía con la ciencia.

Más información en: <http://www.vialactea.org/node/17>

necesario multiplicar los grupos de apoyo entre mujeres lactantes, hasta el punto de que en la década de los 80 la tasa de lactancia materna en Estados Unidos pasó del 20 por ciento en los años cincuenta al 60 por ciento a mediados de los 80 (Badinter, 2011:87). El éxito llegó a expandirse incluso de forma internacional gracias a su propia filosofía, basada en la naturalización del proceso de lactancia como si se tratase de la única forma de nutrición que las mujeres podían ofrecer a la hora de convertirse en madres.

La filosofía de *La Leche League*, se resume en los siguientes diez puntos publicados en 1985:

- 1- El buen cuidado maternal mediante el amamantamiento es la forma más natural y efectiva de comprender y satisfacer las necesidades del niño.
- 2- Madre e hijo necesitan estar juntos inmediata, temprana y frecuentemente para establecer una relación satisfactoria y una producción adecuada de leche.
- 3- En sus primeros años, el niño tiene una necesidad intensa de estar con su madre que es básica, tanto como su necesidad de ser alimentado.
- 4- La leche materna es por excelencia el mejor alimento para el niño.
- 5- Para un niño sano y nacido a término, la leche materna es el único alimento necesario hasta que muestra señales de que necesita alimentos sólidos, lo que ocurre aproximadamente a la mitad del primer año de vida.
- 6- Idealmente la relación de amamantar continuará hasta que el niño supere la necesidad de dicha relación.
- 7- La participación alerta y activa de la madre en el parto es un buen inicio para la lactancia materna.
- 8- El amor, la ayuda y la compañía del padre es muy importante para la lactancia y fortalece la unión de la pareja. La relación especial de un padre con su hijo es un elemento importante en el desarrollo del niño desde su primera infancia.
- 9- Una buena nutrición significa tener una dieta equilibrada y variada de alimentos lo más cercano posible a su estado natural.

¹⁰⁻ Desde su infancia, los niños necesitan ser encauzados con amor, lo que se refleja aceptando sus capacidades y siendo sensibles a sus sentimientos⁴⁰⁶.

Como si de los diez mandamientos de la Biblia de la lactancia se tratasen, observamos cómo a través de estos puntos del manifiesto de *La Leche League*, se priorizan las necesidades del bebé por encima de las de la propia madre. Considerando vitales para su desarrollo y crecimiento una lactancia que sea prolongada y a demanda. Siendo además el niño o niña quien determina la finalización del proceso, y no la madre. De manera que, para *La Liga de la Leche*, sólo podrá entenderse como “buena madre” a aquella mujer que siga a rajatabla los preceptos “naturales” de su filosofía, y los asimile como normas reguladoras de lo que ha de ser una buena crianza.

Al respecto, se intuye a la perfección el modelo de maternidad que la LL formula. Un modelo que se inclina a favor de las madres dedicadas a la crianza a tiempo completo, y que cumplen, además, con los postulados defendidos por teorías que amparan el apego o el vínculo como sistemas reguladores de crianza “sana” y “natural”. Ahora bien, tras leer las declaraciones de dicho organismo, cabe plantearse el imperativo categórico que demandan en el imaginario colectivo de las mujeres que desean convertirse en madres. Y es que, el mensaje de culpabilidad, presión y prejuicios que generan, es más que evidente entre aquellas mujeres que no quieran o no puedan amamantar a sus bebés.

En conexión con lo expuesto hasta ahora, la autora Maryln Yalom, en su día habló de *La Liga de la Leche* como uno de los ejemplos más sutiles de presión política sobre el cuerpo de las mujeres. Por otra parte Yalom, también destacó las falsas apariencias que intentó promulgar la filosofía de la LL con respecto a la autonomía de las mujeres; pues desde la propia organización se argumentaba la posibilidad de amamantar y trabajar contemporáneamente, al mismo tiempo que se ocultaba su inclinación a favor de que las mujeres no trabajasen. Evidencia que encerraba la posibilidad de un único mandato como forma femenina de nutrición (o.c.:172).

⁴⁰⁶ <http://www.laligadelaleche.es/III/filosofia.htm>

Otro aspecto en relación a las sutiles exigencias que desarrolla la propia LL, es que a través del modelo de crianza que fomenta, implica graves diferencias de clase sobre el ejercicio de la maternidad, y sobre las múltiples posibilidades que existen a la hora de convertirse en madre (Hays, o.c.:138). Estas pretensiones tienen como resultado una fuerte anulación de autonomía, desarrollo y emancipación de las mujeres, convirtiéndolas exclusivamente en identidades relacionales (Hernando, 2012) que responden al sacrificio de la entrega total para otros; que, no olvidemos sería la forma “natural” y “buena” de ser persona en cuanto a las mujeres se refiere (Puleo, en De la Concha y Osborne, o.c.).

Ahora bien, a pesar de que no todas las mujeres quieran y pueden dedicarse exclusivamente a la tendencia de la “buena madre” que lacta instintivamente de forma prolongada y a demanda, la exigencia y presión se encuadra en la cada vez mayor “naturalización” y sexualización de las mujeres. Ejemplo de ello, es el siguiente testimonio:

“En cuanto al hecho de amamantar, de verdad que me parece ridículo que gran parte de la sociedad todavía no lo haya superado. Dar el pecho es realmente uno de los actos más naturales e instintivos que hacemos los humanos. Añadiría que el sexo también es algo natural e instintivo. Después de parir las crías de los mamíferos maman. Se alimentan de la teta materna, cuando nació Em, le acerqué directamente mi pecho y de inmediato empezó a mamar. Sin libro de instrucciones. Estamos programados para la lactancia, es una cuestión de supervivencia”⁴⁰⁷.

436

He aquí el peligro que surge a raíz de este tipo de mandatos discursivos, en los que se reflejan a la perfección todas y cada una de las normativas culturales que lo construyen, y que a su vez creando tendencia, niegan la posibilidad de poder tomar libre y conscientemente otro tipo de elecciones. En este sentido, al negar tan sutil y perversamente cualquier otro tipo de posibilidades, el resultado obtenido responde a un modelo hegemónico de crianza que revela un ideal de *hipermaternidad*, cuanto menos peligroso y cargado de contradicciones en sí mismo.

⁴⁰⁷ Fragmento de entrevista realizado por María Llopis a la actriz porno Madison Young (o.c.:94).

Podríamos incluso reflexionar sobre el sacrificio que este estereotipo demanda. Puesto que la tradicional figura de abnegación femenina que se sobreentiende en paralelo a la maternidad, parece imponerse por el discurso neoliberal que acatan las “nuevas” tendencias en crianza. La reacción patriarcal que envuelve los pactos elitistas de la “buena madre”, y de su alter ego, la *hipermadre*, llegan a implantarse hasta el punto de persuadir a toda mujer que desea ser madre de que, en la búsqueda del bienestar del hijo o hija, reside el “natural” goce personal, e incluso el propio placer sexual.

“La cercanía, el vínculo emocional, la atadura física entre ambos, es surreal. Y a nivel hormonal, amamantar sí que produce el mismo placer que cuando se liberan las hormonas de la euforia, como en el orgasmo. Nuestro cuerpo libera oxitocina para que la madre siga queriendo alimentar a la criatura, aun a pesar de ser doloroso en ocasiones y de no poder dormir. Es la manera natural de ayudar a la madre durante esta fase (...) Tener un orgasmo al amamantar es algo totalmente natural y es parte de la fisiología de los mamíferos, no lo convierte a uno en un perverso, aunque se nos trate de esa forma y aunque la vergüenza ajena sea la reacción común frente a la idea de que pueda haber experiencias placenteras durante la lactancia⁴⁰⁸.”

437

Al hilo de este discurso, se construye toda una obligación moral para las mujeres, que además, se verá ratificada por modelos referentes, como en su día pudo ser el caso de la diputada Carolina Bescansa al presentarse en el Congreso con su bebé⁴⁰⁹. Así, aprovechando su poder político, y su nivel de influencia en determinados círculos “contraculturales”, y progresistas de parte de la nueva izquierda española (que cuando se trata de la maternidad, parece proclamar el regreso a la “naturaleza” más que nunca), consiguió llevar al límite la tesis de que “lo personal es político”. Y es que, a pesar de contextualizar el asunto, y de que la diputada no deseó a título personal

⁴⁰⁸ Fragmento de entrevista realizado por María Llopis a Madison Young (o.c.:95). Destaquemos el lenguaje masculino que utiliza la entrevistada a la hora de referirse a la lactancia materna, una de las múltiples contradicciones que estos discursos generan. Nos referimos al hecho de que este tipo de discursos son contruidos fundamentalmente por varones expertos, y dirigidos exclusivamente a mujeres, buscando legitimar su absoluta mamiferización que incluso llega a apoderarse del raciocinio y de la subjetividad del placer sexual. Observamos que, dejan claro que el resultado de la lactancia materna prolongada y a demanda, se convierte en un beneficio social para las élites patriarcales.

⁴⁰⁹ Ver más en el artículo escrito por Beatriz Gimeno “El bebé de Bescansa, el feminismo y la nueva política”, en *Pikara Magazine*: www.pikaramagazine.com/2016/01/el-bebe-de-bescansa-el-feminismo-y-la-nueva-politica/

compartimentar su vida privada con su vida pública, la presión que ejerció en su día a favor de la crianza con apego, y de la lactancia prolongada, se encuadró perfectamente en la cada vez mayor *hipermaternidad* que deben acatar las mujeres que deseen cumplir con el paradigma de la “buena madre” y la crianza intensiva que ésta conlleva.

Otro de los casos que ha llegado a convertirse en referente y paradigma de la “buena madre” neoliberal, lo encontramos claramente en la famosa cantante Shakira. Aunque resulta un caso, cuanto menos paradójico, a la par que cargado de connotaciones plagadas de clasista frivolidad, ya que la cantante decidió programar su parto mediante una cesárea para que su hijo naciese el día que a ella y a su pareja les gustaba. Más allá de este tipo de condicionantes de clase con respecto al parto, resultaron sobre todo alarmantes las declaraciones de la famosa *celebrity*. En las que afirmó que:

“La lactancia materna ha sido una de las mejores experiencias de mi vida (...) Me encanta, ¡no puedo parar! (...) Creo que le voy a dar de mamar hasta que vaya a la universidad, ¡estoy enganchada!”⁴¹⁰.

438

Este tipo de declaraciones, no dejan de afirmar el hecho de que la maternidad aparece sucumbida ante proyecciones culturales representadas por referentes identitarios, que como en este caso, constituidos desde el poder mediático, legitiman determinadas tendencias como agentes de socialización que nos proporcionan la información con la que elaboramos la realidad que nos rodea (Bernárdez, o.c.:56). Observamos cómo es justamente el orden cultural del que venimos hablando, junto con la justificación de sus respectivos discursos, quien decide mantener a las mujeres en un estado que, cuando se trata de la maternidad, se vuelve próximo a la naturaleza y a la defunción de siglos de lucha por la emancipación femenina. Nos encontramos ante la reacción ideológica patriarcal más sutil y dominante que el neoliberalismo haya vivido, una esclavitud completa que busca justificar la subordinación femenina edulcorándola de ternura y cariño maternal.

⁴¹⁰ Fragmento de entrevista a Shakira para la revista *US Weekly*, recogido por: <http://www.bebesymas.com/noticias/shakira-querria-dar-el-pecho-a-mila-hasta-que-vaya-a-la-universidad/amp>

Para precisar las críticas al respecto, sería interesante recurrir a las declaraciones de la política y activista en favor de los derechos LGBT Beatriz Gimeno, quien en su día publicó unas duras afirmaciones, cuanto menos necesarias, en las que se declaraba en contra de la lactancia materna⁴¹¹. Y precisamente, Gimeno, con gran coherencia y perspicacia, defendía la necesidad de no hacer de la lactancia una causa de las mujeres. Recordaba la activista que actualmente parece olvidársenos que la lactancia, vinculada o no a una maternidad de clase, siempre ha sido una actividad y práctica cultural desarrollada por las mujeres, que más que enemigos, lo que ha tenido, han sido defensores y adeptos. Al mismo tiempo, Gimeno exponía la gravedad de reivindicar desde el activismo social un ejercicio femenino que, ante todo, ha de ser una elección, y que, desde su exigencia, demuestra lo cerca que se nos sitúa a las mujeres de la naturaleza.

Mirándolo así, y a pesar de la necesidad de referentes como Beatriz Gimeno, que apuesten por la sensatez y por la cordura de tal asunto, será inevitable que nos cuestionemos si realmente es relevante que las mujeres ostenten puestos de privilegio, o bien sean reconocidas mundialmente, o tengan a su disposición la completa o total independencia económica, ya que entre las “nuevas” tendencias maternas, no existe la posibilidad de poder elegir sin presión, ni coacción del orden simbólico y de su respectivo imaginario cultural, las prácticas de crianza que más se adapten a cada mujer. Podríamos confirmar la asistencia a la estafa del siglo XXI en materia de “nuevas” tendencias maternas. Ya que desde estas directrices tan contraculturales como alternativas, las mujeres creen decidir que apuestan por las mejores prácticas que tendrán como resultado una crianza especial, y ante todo “natural”. Lo verdaderamente preocupante de esta falacia, es que sin ser conscientes de la trampa, la maternidad, se sigue perpetuando como la finalidad identitaria de una feminidad, cuanto menos esclavizada a la resurrección de tradicionalismos emergentes. Recordemos, como en su momento lúcidamente afirmaba la filósofa italiana Lidia Cirillo (2002) que, cuanto mayor es la tendencia de las mujeres a la liberación, tanto o más se multiplican las imágenes positivas de la diferencia.

⁴¹¹ Actualmente Beatriz Gimeno, se encuentra escribiendo un libro sobre el tema.

No obstante, para comprender la mediatización política de este tipo de crianza, junto con el impacto y los mandatos que desde ésta se proyectan, retomaremos el popular y notorio éxito de *La Liga de la Leche*, que hoy en día está presente en casi setenta países (Badinter, o.c.: 101). Pero no sólo eso, la influencia de La LL, llegó a tal punto, que el 1 de agosto de 1990, casualmente en Florencia, Italia; treinta y dos gobiernos firmaron en conjunto con la OMS, UNICEF, y organizaciones no gubernamentales la *Declaración de Innocenti*. Un manifiesto que se encargaría de plasmar las diez recomendaciones para proporcionar el éxito de una buena lactancia, emitiendo que:

Como una meta global para una óptima salud nutricional materna e infantil, debe permitirse a todas las mujeres practicar lactancia materna exclusiva y todos los niños deben ser alimentados exclusivamente con leche materna desde su nacimiento hasta los 4-6 meses de edad. De ahí en adelante los niños deben continuar siendo alimentados al pecho recibiendo además alimentación complementaria adecuada y apropiada hasta cuando menos los dos años de edad. Este ideal infantil será alcanzado creando un ambiente apropiado de conciencia y apoyo para que las mujeres puedan lactar de esta forma.

Obtener esta meta requiere, en muchos países, el reforzamiento de una “cultura de la lactancia materna” y su vigorosa defensa contra las incursiones de la “cultura del biberón”. Esto requiere compromiso y abogar por la movilización social, utilizando al máximo el prestigio y autoridad de líderes sociales reconocidos en todas las facetas de la vida⁴¹².

Es evidente que la “cultura de la lactancia materna” reina a sus anchas desde los años sesenta hasta la actualidad, gracias a la presión e influencia que ésta ha ido generando en el panorama internacional médico. Y con ello nos referimos a que un año después de la *Declaración de Innocenti*, de nuevo la OMS junto con UNICEF lanzaron la *Iniciativa Hospital Amigo de los Bebés* (IHAB), desde la que se promocionan un cúmulo de prácticas y recomendaciones que llaman a la promoción de la lactancia para favorecer el vínculo madre-hijo/a. Si bien es verdad que practicar la lactancia materna, es una opción y derecho que toda mujer debe poder permitirse como se alega en la *Declaración de Innocenti*, es innegable el trasfondo ideológico de todas

⁴¹² Recogido de: Declaración de Innocenti. Sobre la Protección y Apoyo de la Lactancia Materna, 1 de agosto de 1990, Florencia, Italia. Más información en: https://www.ihan.es/cd/documentos/Declaracion_innocenti_1990.pdf

estas medidas sanitarias, y culturales. Pero lo que sobre todo es indudable, es la autoridad y capacidad que en su día constató *La Liga de la Leche*. Una asociación que, a día de hoy, habiendo conseguido el apoyo político e institucional, parece estar ganando el combate ideológico a favor de la lactancia materna, como si hubiese dejado de tratarse de una opción personal de cada mujer, para pasar a considerarse una obligación intrínseca al maternaje.

A través de la idea de promover la lactancia prolongada, el colecho, la relación y cuidados de la madre y su criatura mediante el “piel con piel”, etc. observamos un posicionamiento ideológico, que obedece a una red de intereses sociopolíticos y económicos que han sido impregnados por un imaginario heredado y reconstruido por ciertas dinámicas culturales que, nada tienen de novedosas en la práctica (Lozano, en Franco Rubio, o.c.:389 y Lozano, 2000; 2006 y 2007).

Y es que teniendo en cuenta este modelo de crianza intensiva, o de *hipermaternidad*, (renovado, que no novedoso) que estas tendencias proclaman, la figura de la madre, aparece totalmente privada no sólo de tiempo para sí misma, sino de todos y cada uno de sus intereses personales. En este sentido, las mujeres que deciden llevar a cabo este tipo de maternidades, se convierten en seres secundarios con un desgaste anímico y físico considerable, ya que únicamente es la nueva vida de sus criaturas el motor y eje de su existencia. No obstante, este ideal de maternidad que presume de “naturalidad”, encierra toda una serie de contradicciones y mandatos inalcanzables para la mayoría de mujeres. Ya lo apuntó un su día Celia Amorós, cuando expuso que la naturaleza es la gran organizadora y reguladora de las relaciones humanas, donde sus principales protagonistas como portadoras, son como no podía ser de otro modo, las mujeres (1987:13).

Si bien, desde este tipo de tendencias, se defiende la maternidad a tiempo completo como lo mejor opción para las criaturas, y siendo evidente que la crianza con apego, el colecho, o la lactancia prolongada y a demanda, exigen la entera disposición de la madre, deberíamos cuestionarnos lo siguiente, y es ¿qué sucede, no sólo con la autoestima de estas mujeres, dedicadas única y exclusivamente a la crianza, sino también con su desarrollo personal, autonomía e independencia?, y ¿cuáles son las

condiciones económicas necesarias para que este modelo pueda implantarse de forma generalizada?

Atendiendo a estas cuestiones, no podemos olvidar que desde el discurso que defiende una maternidad “naturalista”, apreciamos una construcción idealizada del ejercicio de la maternidad que, a día de hoy, sólo determinadas élites se pueden permitir. Bien es verdad que, no está demostrado que las niñas y niños que hayan sido criados desde el apego sean más listos, ni más creativos, ni más saludables, ni más especiales, ni más felices. Respecto a este modelo de maternidad, parece ser que la madre que amamanta a su criatura de forma prolongada y a demanda, no sólo le quiere más, sino que además, es mejor madre que el resto, es la madre perfecta. Un modelo que no sólo crea prejuicios, contradicciones y un fuerte peso de responsabilidades sobre las mujeres que son madres. Reproduce al mismo tiempo un modelo cultural dominante, que niega la posibilidad de que otros tipos de maternidad sean igual de válidos.

Nos enfrentamos por tanto, a un criterio sobre la maternidad plagado de intencionalidades restrictivas que reafirmarán nuestras hipótesis. Es decir, el modelo ideal, se renueva dependiendo de los ciclos expansivos de emancipación femenina generando un fuerte contrasentido, y por ende, una reacción patriarcal. Hemos visto cómo el movimiento feminista, a lo largo del siglo XX, ha dedicado parte de sus aportaciones teóricas, y desde perspectivas muy multidisciplinares, a deconstruir el modelo dominante de maternidad. Pero, para ilustrar mejor lo que venimos anunciando, volvamos al ejemplo clave desde el que hemos partido para construir las hipótesis de nuestro trabajo: el modelo maternal del primer franquismo. Un ideal que, como señalábamos en capítulos anteriores, revelaba unos claros objetivos pronatalistas que, tras un periodo de expansión emancipadora para las mujeres, asume como objetivo la regresión femenina a la domesticidad, sin ser puesto en tela de juicio ni replanteado hasta que la dictadura de Franco no llegase a su fin⁴¹³. De

442

⁴¹³ Refiriéndonos a ese período de emancipación femenina del que venimos hablando, recordemos por ejemplo, modelos precursores para la historia española del siglo XX, como en su día lo fueron durante los años 20 la figura de la *garçonne*, o las estudiantes de la Residencia de Señoritas; así como las mujeres que formaron parte del Lyceum Clum, que aunque si bien respondían a un modelo minoritario de feminidad elitista, supusieron el preludio para que durante los años de Gobierno de la Segunda República y de la Guerra Civil, mujeres como Clara Campoamor, Victoria Kent, Margarita Nelken, Dolores Ibarruri, María de Maeztu, Federica Montseny, Lucía Sánchez Saornil,

manera que, actualmente, a pesar de ser herederas de este discurso tan obsoleto como aparentemente superado gracias a las aportaciones de la teoría y práctica feminista, nos enfrentamos a una regresión que resucita el modelo de la “buena madre”, como si de una excrecencia fuera de tono y de época se tratase.

Quizá entonces, debamos replantearnos tan preocupante resignificación del modelo, así como sus intencionalidades. Porque si nos aferramos a lo fuerte que ha calado actualmente el discurso de la “buena madre”, da la sensación de que todo el esfuerzo teórico y práctico del feminismo, no hubiese cuajado. De modo que, todo esto parece confirmar que, toda acción emancipadora por parte de las mujeres, trae como consecuencia implícita una reacción desde las élites patriarcales. Y en este caso, es evidente que, la estrategia se basa en la resignificación de un modelo que constantemente resucita intentando frenar los avances del movimiento feminista.

No obstante, el paradigma de la “buena madre”, goza de brechas. Porque a pesar de construirse desde la hegemonía identitaria del poder, en la práctica, ni todas las mujeres pueden dedicarse exclusivamente a la crianza en sus hogares, ni todas las mujeres están dispuestas a sacrificarse por acatar el mandato de la maternidad intensiva, ni todas comparten la ideología de este tipo de discursos. Y es que, además hemos llegado al punto en el que la “buena madre”, ya no es aquella mujer emancipada que trabaja fuera del hogar de forma asalariada, que cumple sus expectativas personales, y que además se dedica a la crianza. El modelo capitalista de la *super-woman*, se ha visto superado por el de las “nuevas” tendencias contraculturales que llaman a exigir de nosotras a la *hipermadre*. Una figura autoconvencida de que su propia identidad femenina reside en la maternidad. Pero no en una maternidad cualquiera, sino en aquella que subordina totalmente a las mujeres a una serie de supuestos “naturalistas” que se escudan en la existencia del instinto maternal.

Para ilustrar mejor este epígrafe sobre lactancia materna, continuaremos exponiendo otro de los aspectos que llevan a este tipo de tendencias a ser

consideradas militancias “anticapitalistas”. Y es que en el momento de postmodernidad flexible que vivimos, para que algo sea apoyado o difundido deberá resultar transgresivo, rebelde, o cuanto menos, subversivo. No por ello quisiera que más afirmaciones de este estilo nos impidiesen poner en tela de juicio ciertas prácticas consideradas activistas como es el *lactivismo*⁴¹⁴. Definido como:

“El apoyo a la lactancia materna libre, como derecho fundamental de toda persona de amamantar y ser amamantado. Sin tener que esconderse –y sin que las fotografías de ese acto puedan ser censuradas-. Queremos mamar, chupar, succionar y gozar libremente. Tanto las madres (o padres y MaPas lactantes como las criaturas” (Llopis, o.c.:183).

Para mejor entender esta práctica como militancia, las propias *lactivistas*, aparte de entender su reivindicación desde el apoyo a la lactancia libre, defienden su forma de lactar como una práctica de activismo social, y subversivo al mismo tiempo. Reivindican que las madres lactantes sean capaces de generar altruismo y cooperación social, tanto en una escala micro, en la que lactan exclusivamente a su bebé, como en una escala macro, en la que deciden lactar a nivel social. Por otra parte, precisa advertir que desde el activismo *lactivista*, otro de los objetivos que construyen la base de sus prácticas, reside en llevar a cabo una revalorización de la lactancia materna, desde una óptica feminista, y de reconocimiento por los efectos beneficiosos que la lactancia produce tanto en los bebés como en las madres. En este sentido, sus defensoras, advierten que no dar el pecho, no se puede entender como una práctica limitante para la liberación y emancipación femenina, sino como un acto plagado de prejuicios patriarcales que en nada beneficia a las mujeres (Massó, 2013: 170).

Por otra parte, otro de los puntos fuertes de “vindicación” *lactivista*, reside en criticar que la lactancia haya sido socialmente desprestigiada y considerada como una

⁴¹⁴ En España el movimiento *lactivista* se desarrolla fundamentalmente a través de FEDALMA, Federación de Asociaciones Pro-Lactancia Materna. Fundada en 2003, reúne a más de 50 asociaciones y grupos de apoyo en todo el país, tiene como finalidad dedicarse a desarrollar servicios de información y promoción de la lactancia dirigiéndose para ello a instituciones sanitarias, así como a mujeres que quieran amamantar a sus hijas e hijos. Otra de sus finalidades a destacar, reside en defender el derecho de todas las mujeres a amantar y a sus criaturas a ser amantadas, tanto tiempo como ambas deseen. Y para que ello pueda ser posible, FEDALMA aportará el apoyo social y profesional que sea necesario. Entre las asociaciones miembros que forman parte de FEDALMA, mencionaremos las siguientes, por resultarnos verdaderamente simbólicas en cuanto al modo que exponen de nombrarse: “Apego Lácteo”, “Instinto Maternal” o “Lactancia Madre a Madre”, figuran entre otras. Más información en <http://www.fedalma.org/la-federacion/sobre-fedalma/>

práctica que exclusivamente le corresponde a las mujeres, de una forma privada y doméstica, que además, alegan, ha sido exenta de elementos valorables desde una perspectiva socioeconómica, pública o ética. Pero es que además, otro de los factores que estas prácticas buscan revalorizar se encuentra en la exaltación y resignificación del cuerpo de la mujer lactante. Un cuerpo, entendido desde la “subversión” y la “disidencia” ante las normatividades capitalistas. Entendido así, porque precisamente representa la supuesta disconformidad con la productividad laboral que, diferencia las esferas públicas de las privadas, y las productivas, de las no-productivas (Massó, o.c.:172).

Sin embargo, desde este posicionamiento de defensa del cuerpo de la mujer lactante como subversivo y disidente, parece haberse olvidado que el cuerpo supone uno de los mecanismos más complejos de control social. Aparte de tener que encajar en las exigencias del contrato social, el cuerpo no deja de verse expuesto como la construcción de un imaginario cultural determinado, sujeto a sus propias demandas y reclamaciones. Quizá lo realmente subversivo y disidente sería entender todo cuerpo

445



como portador de una autonomía que lo legitime como sujeto, y no sólo como ente corporal. Y para ello, entendemos, como veíamos en capítulos anteriores que, desde el empoderamiento (individual y colectivo) que otorga la teoría feminista, la clave reside en la participación activa y visibilización de todo tipo de corporalidades; además de la reivindicación de un sujeto político (plural y diverso) que, no resida exclusivamente en la resignificación de la mascarada escénica que, tradicionalmente ha sido atribuida al “ser mujer”⁴¹⁵.

Ilustración 95. Venus de Willendorf, 28.000-25.000 a.C.

De nuevo, deberíamos plantearnos cuánto de

⁴¹⁵ Antes estas aclaraciones sobre el cuerpo, es interesante tener en cuenta el monográfico del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, que lleva por título “Cuerpo, filosofía y feminismo”, en *Revista de Investigaciones Feministas*, Vol. 6, Madrid, 2015 (recurso online). En este monográfico participan diferentes autoras, entre las que destacaremos los trabajos de Posada, Cobo, Puleo, De Miguel, Romero y González Suárez.

simbólico y de imaginario reside en este tipo de discursos, y en la reivindicación de la lactancia como militancia feminista. Pues si atendemos al rigor histórico, y observamos la iconografía del cuerpo nutricional que alberga la figura de toda mujer que lacta, de transgresor disidente y subversivo, más bien tiene poco precisamente por presentarse como una cuestión que jamás ha sido perseguida, sino consensuada, pautada y defendida según los intereses de la metaestabilidad patriarcal.

Pensemos por ejemplo, en las primeras representaciones de las llamadas Venus paleolíticas. Este tipo de estatuas (entre otros mensajes), encarnaban la importancia nutricional que residía en sus cuerpos, y las garantías de supervivencia que éstos aportaban a las primeras sociedades nómadas y posteriormente recolectoras. En esta línea, también sería interesante recurrir a las representaciones de figuras de diosas egipcias, o de la mitología clásica, reinas o determinados cargos de poder amamantando a sus criaturas, como si de un acto común y relativo a la feminidad se tratase. Aunque también podemos observar en este tipo de representaciones la necesidad de humanizar a las diosas para producir cierta empatía, o incluso de proyectarlas como iconos sociales que invitan al apoyo a la lactancia. Ante este respecto,



446

no podemos evitar recordar, el pasaje mitológico que da lugar al *nacimiento de la Vía Láctea*.

Ilustración 96. Obra pictórica de Rubens, *La Vía láctea*, 1636-1638

Ahora bien, precisamente en conexión con el objeto de investigación para esta tesis, no podemos dejar de mencionar a otro de los personajes más populares en cuanto a la representación de la lactancia se refiere: la Virgen María, y con ella toda una iconografía sobre lactancia que dará lugar a la creación de alegorías como *La Caridad*, *La Misericordia*, *la Lactación de San Bernardo*, o incluso pasajes como el de *la Lactación de las ánimas del purgatorio*. La iconografía de la *Virgo Lactans* o Virgen de

la leche, ha sido construida culturalmente por el discurso religioso, y concebida por el imaginario social como una figura modélica y mística, además de ser quien mejor ha logrado mediar entre la humanidad y la divinidad, precisamente por aparecer representada como una madre lactante.

No obstante, es preciso tener en cuenta a la hora de conectar con este tipo de discursos que, la utilización de estas imágenes iconográficas, no es casual, ya que en



Ilustración 97. Obra pictórica de Orazio Gentileschi, Virgen con niño, 1609

todas ellas, la intencionalidad apunta a representar modelos o referentes de feminidad que legitimen el paradigma de la “buena madre” como intento de asociar “naturalmente” a las mujeres al ámbito doméstico. No en vano, la iconografía religiosa de la *Virgo Lactans*, fortalece esta intencionalidad patriarcal, consiguiendo hacer del icono una horma identitaria como fuente de inspiración femenina que, cala a la perfección en el imaginario colectivo. Un ideal que, ante todo se verá respaldado históricamente por el discurso publicitario e iconológico. Ámbito en el que se manipula, a modo de recurso metafórico, un producto visual demandado

447

socialmente (Yalom, o.c. y Fernández Valencia, en Fernández Valencia y López Cao, o.c.).

No obstante, será necesario añadir, que el discurso sobre la lactancia, y las prácticas de maternaje, como hemos podido estudiar, han ido evolucionando según las exigencias históricas del discurso hegemónico (Badinter, 1981; Obierman, 2005 y Knibiehler, 2007).

No olvidemos que, como todo discurso, la lactancia materna, ha sido utilizada como un instrumento al servicio del poder, exponiendo un resultado que emerge de

los pactos patriarcales negociados en beneficio de sus intereses. Recordemos el caso de las nodrizas o amas de cría, un servicio muy extendido durante el Antiguo Régimen, que prueba las relaciones de control, poder y sumisión establecidas por expertos varones sobre el cuerpo de las mujeres. Es interesante al mismo tiempo puntualizar sobre el hecho de que los contratos que requerían los servicios de las nodrizas, solían llevarse a cabo mayoritariamente por el *pater familiae* y el esposo de la ama de cría. Hecho más que fehaciente a la hora de resaltar los pactos patriarcales en los que, el cuerpo de las mujeres, aparece sujeto a normas de control regidas por los discursos expertos, así como a la pérdida de la propia criatura, o a la secundarización de ésta a la hora de alimentarla. Pero más allá de este asunto, también vale la pena resaltar cómo la figura de la nodriza, ha estado siempre vinculada a la feminización de la pobreza que supedita el cuerpo femenino a ser tomado como un recurso de supervivencia ante las pocas opciones laborales (Knibiehler, en Tubert, 1996 y Pastor, 2005). Limitaciones que como no podían ser de otro modo, tienen como resultado satisfacer las exigencias de las clases dominantes⁴¹⁶. Con posterioridad al fenómeno de las nodrizas, valga la pena recordar la esencialización femenina producida a partir del *Emilio* de *Rousseau*, se produjo una contra respuesta cargada de valores y exigencias ilustradas que empezaron a sufrir las mujeres al tener que cumplir con una vida privada y mercantilizada, que no dejaba de privarse de vida.

Ante este respecto, y desde este tipo de círculos actuales que presumen de militancia feminista y contracultural, nos llegamos a encontrar con declaraciones que parecen poetizar la salvaje explotación vivida por las mujeres pobres, que dedicaron sus cuerpos y sus vidas a compensar las pretensiones de un discurso que se fraguaba entre las élites del poder:

M: “Si yo hubiera nacido en otra época me hubiera gustado ser *dida*⁴¹⁷. Imagínate. ¡Qué maravilloso trabajo! Aunque tiene que ser muy cansado también (...)”

⁴¹⁶ No es cometido nuestro profundizar sobre el siguiente planteamiento porque nos llevaría probablemente a proyectar otra tesis, pero quizá podríamos establecer cierto paralelismo entre la mercantilización del cuerpo de las nodrizas durante el Antiguo Régimen, y los vientres de alquiler como un deseo cada vez más emergente y presente en la sociedad neoliberal actual.

⁴¹⁷ La palabra *dida*, procede del catalán, y viene a significar literalmente “mujer que lacta al hijo o hija de otra mujer”, “madre de leche”.

B: “Yo también me apuntaba a ser *dida*, tiene que ser un trabajo bien bonito. Dar la teta como algo placentero y no como dicen algunas personas, un sacrificio. Se dice: “se ha sacrificado para poder dar el pecho”. Y yo no lo entiendo. A mí me parece el momento más romántico que tengo con mi criatura. Las caricias que me hace son las más preciosas”⁴¹⁸.

Llegado este punto, no es difícil descubrir, de donde procede la neoliberalidad de este tipo de discursos que se auto-proclaman militantes. Y mucho menos podemos dictar una sentencia tan categórica como que la lactancia ha sido perseguida o demonizada. Por ello, hemos atendido al rigor histórico de las fuentes y de la construcción discursiva de tal asunto, y si nos ceñimos a la realidad de la sociedad española actual, en la que no hay institución sanitaria que no se aferre a los postulados de la OMS, y que no apueste por forrar las plantas de maternidad de los hospitales de dulces madres enternecidas, que parecen resucitar la *Virgo Lactans* que llevan dentro.

Autoras como Massó (o.c.), responden a esa categorización de la lactancia revelando que “amamantar es altamente deseable” y que “no lactar es una acción capitalista y por ende patriarcal”. Somos testigos que desde la crítica, observamos que con este tipo de declaraciones se establece una dicotomía fuertemente agresiva y autoritaria entre lo que ha de ser una “buena madre” y lo que no. Estas exigencias, cargadas de potestades morales, que para colmo se elucubran de un supuesto rigor feminista y anti-capitalista, son el resultado de estereotipos generadores de frustrantes desigualdades entre mujeres. Por una parte, la “buena madre”, o incluso a estas alturas, la “madre excelente”, es la que por supuesto, da de mamar, y no conforme sólo con el acto de lactar, da lo mejor de sí a su criatura, de forma prolongada y a demanda, pues sólo así, gracias al poder de la leche, logrará establecer el mejor vínculo psico-afectivo que entre madre e hija o hijo se puede esperar. Sin embargo, la madre que no da de mamar, que da el biberón, que no quiere, que no puede, que lacta pero que le resulta totalmente insatisfactorio, o cuanto menos poco gozoso, o que le supone un estrés incompatible de conciliar, es invisibilizada del

⁴¹⁸ Fragmento de entrevista realizada entre María Llopis (M) y Bárbara Iserte (B), para *Maternidades Subversivas* (o.c.:208-209).

discurso de la “buena madre”, y como consecuencia deberá asumir el ser una madre capitalista más, una madre sin más.

Desde este tipo de corrientes, nos enfrentamos de nuevo a la exaltación de valores considerados tradicionalmente femeninos, como son los cuidados; donde la peligrosidad, reside en ver qué tipo de cuidados se ensalzan, cómo se instrumentalizan y cuál es el fin de los mismos. Por ello, insisto en puntualizar, en el hecho de que este tipo de valores, han sido tanto exigidos a ultranza, como infravalorados firmemente por las propias cláusulas del patriarcado, y de su respectivo contrato sexual. Es decir, a nuestro parecer, la problemática reside, por un lado, en el hecho de que los cuidados se convierten en valores exclusivamente femeninos, y dejan en la nulidad a la participación masculina. Y por otro lado, en la falta de límites desde la que se concibe la maternidad, considerándose como un destino único y universal para la identidad femenina, se convierte en una dificultad añadida de muy difícil ruptura por su peso en el imaginario colectivo. Sobran razones para entender que, estas problemáticas, tienen como consecuencia que el hecho de ser madres fagocita en las mujeres cualquier otro tipo de posibilidad, de rol, de tiempo o de deseo. Subyace en todos estos detalles que, la maternidad se ha *hipercodificado* y *supervalorado*, hasta el punto de transformarse en un signo hueco en el que toda la representación de lo femenino tiene cabida, y en el que pesa más el contenido que el continente.

De modo que, nos encontramos ante una de las grandes paradojas de la *gran diferencia y de sus pequeñas consecuencias*. Y es que, podemos observar que, desde el discurso neoliberal, constantemente somos invitadas a reivindicar el valor y el prestigio de una serie de requisitos patriarcales que, durante siglos nos han llevado a permanecer en una subordinación social que periódicamente se renueva.

Deberíamos plantearnos, por lo tanto, el rigor y el sentido común de este tipo de actividades, prácticas y valores como objetivo y actuación de reivindicación feminista cuando se establecen desde la norma y la exigencia hegemónica. Quizá, quepa ser coherentes y entender la peligrosidad de que este tipo de demandas, suponen representaciones culturales que en determinados momentos resultan más atractivas. Y en este sentido, y recurriendo a las aportaciones de Nancy Fraser,

debemos tener en cuenta que la política del reconocimiento no sirve para enriquecer a la política de distribución, sino que más bien actúa reemplazándola y retirándola (1997). Ciertamente es en este aspecto, donde observamos que reside el problema del *lactivismo*, ya que fomenta la sobrefeminización y esencialización de las mujeres en un período histórico de reacción patriarcal en el que predominan aires neoliberales que buscan confinar a las mujeres en vidas privadas, privadas de vida. Pero para que la tendencia cuaje, y se extienda, la estrategia reside en dotar de libertades a las reivindicaciones que el *lactivismo* ostenta por bandera. Es decir, la militancia activista desde estas corrientes, reside también en el hecho de que las madres lactantes puedan ocupar el espacio público, y en él, supuestamente “transformar categorías de género” en las que se generen prácticas altruistas:

“Las denominadas asesoras de lactancia aportan de forma absolutamente desinteresada su experiencia y sus conocimientos al servicio de las madres que lo necesiten. Sin horarios, ya sea por teléfono móvil, por email o cruzando Madrid para desplazarse al hogar de una madre lactante en apuros. Todo por *salvar una lactancia*, como indican, usando un término con connotaciones claramente militantes” (Massó, o.c.:185).

451

Está claro que el sentido de la *hipermaternidad*, llega a extrapolarse hasta un punto que supera la dedicación completa de la jornada más completa de cualquier trabajadora o trabajador del sistema capitalista. Que más que intensivo, se entremezcla con ciertos tintes de altruismo instintivo, patentes en la caridad cristiana que parece caracterizar a toda “buena madre”. Metáforas tan espirituales como arcaicas, se ponen de nuevo de moda en paradójicos círculos “contraculturales” y “anticapitalistas”, en los que se reivindica que la casa y la calle puedan juntarse. Es decir, que sigamos saliendo y desarrollando una vida plena de autonomía, gozosa, completa y satisfactoria, pero con la obligación –placentera, no olvidemos- de dar el pecho a demanda en cualquier momento, rincón o manifestación. A demanda y como no puede ser de otra manera, prolongada, pues recordemos, que es la niña o el niño, quien establece cuándo, dónde, y hasta qué momento disfrutar de los beneficios que, toda “buena madre” como *lactivista* concienciada ha de aportarle a sus criaturas.

Pero, desde luego, da que pensar que, lo que no se reivindique es que podamos disponer de compañeros y padres varones entregados a la militancia *lactivista*. Ahora bien, para ilustrar mejor nuestros argumentos, retrocedamos brevemente a la historia del biberón, y del impacto que supuso su introducción en los discursos sobre alimentación infantil, maternidad y crianza. La historiadora francesa Yvonne Knibiehler, expone cómo durante el siglo XVIII, ante las altas tasas de mortalidad infantil, producidas sobre todo en hospicios y orfanatos, fueron los médicos influenciados por discursos moralistas y filosóficos de la Ilustración, quienes decidieran poner fin a tal problemática⁴¹⁹. De modo que, a mediados del siglo XIX, tras llevarse a cabo diversas investigaciones sobre la leche pasteurizada, y popularizarse el manejo del biberón esterilizado frente a la transmisión de enfermedades, se comenzó a recomendar su utilización, primeramente en hospicios. Por consiguiente, se inició todo un proceso revolucionario que llegó a cambiar las relaciones sociales e interpersonales a las que concierne la lactancia (en Tubert, 1996:115). Con ello, nos referimos al hecho de que el biberón significó, inicialmente, la disyunción entre madre y nodriza, trasladando la lactancia a una figura que no necesariamente fuese ni la madre, ni la nodriza⁴²⁰, sino cualquier otra persona, incluido el padre.

452

Curiosamente, he aquí el objeto de crítica que, nos lleva a tratar este tipo de prácticas como resignificaciones vinculadas a la clásica “política de lo simbólico”, construida desde la exaltación de la feminidad y de sus valores, más que desde la militancia feminista. Sin embargo, soy de las que intenta creer que la modernidad, trajo consigo válidas aportaciones que, hemos pasado por alto en este salto de resignificaciones identitarias, claves en el carácter póstumo de la posmodernidad (Garcés, 2017). Y es por ello que, desde estas tendencias, parece claro que la figura del

⁴¹⁹ Tengamos en cuenta otra de las realidades vividas en los orfanatos europeos del siglo XVIII a los que hace referencia Knibiehler, en los que si bien existían nodrizas encargadas de la alimentación de las niñas y niños, éstas no dejaban de responder a una clase social paupérrima, acorde a las condiciones de los bebés, los orfanatos y hospicios. Existían clases de nodrizas, y escalones sociales, y no podemos pasar por alto, que no suponía lo mismo ser nodriza de una familia adinerada, o de una madre burguesa, a ser nodriza de una madre campesina y trabajadora, o a lactar a los huérfanos de un hospicio. Un trabajo tan infravalorado como explotado cuanto más se agudizaban las diferencias de clase. Además de que las propias nodrizas que trabajaban para los orfanatos, no podían llegar a cubrir la demanda.

⁴²⁰ Pensemos también los cambios que el biberón implica en cuanto a la normativa con la que tiene que cumplir la figura de la nodriza se refiere. Ya que a partir de este momento, la figura de la nodriza no será necesario que cumpla con determinadas condiciones o características físicas, ni que sea madre, ni que responda a cierta edad, o que haya perdido a su bebé, o que tenga que dejarlo en un segundo puesto a la hora de alimentarlo.

padre sea inexistente, o que más bien su participación se considere innecesaria por no suponerse parte de las necesidades de resignificación neoliberales entre las que nos encontramos. Es evidente que atendiendo a este tipo de puestas en escena, no hayamos podido saborear “el fin del patriarcado”. Ante estas críticas, no puedo menos que recurrir a las sabias palabras que Amorós un día le dedicó al *pensamiento de la diferencia sexual*, y a su “Señorío femenino”. Ciertamente en nombre de este “Señorío”, y en relación a las exigencias establecidas desde el discurso neoliberal de la “buena madre”, descalificamos estas prácticas que presumen de vindicación, o al menos, de vindicación simbólica, característica de las “identidades que ofrece el dominio” (2005:274). En efecto, como bien diría Fraser, el feminismo de la diferencia, ha caído en el *simbolismo* que no ve más allá de la resignificación y de la subjetividad, y que parece haberse olvidado de la necesidad de pautar críticas potentes a las instituciones, a los mecanismos de poder, a la economía, y como no puede ser de otra forma, a las estructuras jerárquicas patriarcales (2015:169).

Por otra parte, y atendiendo al título de este epígrafe, que hace referencia a la “teta anticapitalista”, hemos observado cómo el discurso pro lactancia, se agarra además a la afirmación de que la teta, es altamente peligrosa para el sistema capitalista, precisamente por “ser gratis”. ¿Gratis? Sería conveniente, tener en cuenta la más que amplia y absurda paradoja que encierra todo este asunto⁴²¹.

Con ello, y recurriendo por enésima vez a la “hermenéutica de la sospecha”, nos referimos al hecho de que, desde el *lactivismo*, constantemente se ha apostado por resignificar los valores femeninos, y con ello, dotar al trabajo reproductivo de lactar como un trabajo más, que implica sus tiempos, y que además reivindican que sean dignos de consideración y de un respectivo salario. Sin embargo, ahora cabe plantearse la contradicción del propio discurso que se enardece de “anticapitalista”

⁴²¹ No queremos tampoco dejar de ser conscientes y críticas con los intereses económicos que hay detrás de la industria farmacéutica del biberón y de las leches sintéticas, de los laboratorios, y del sistema capitalista que obviamente nos resta horas de calidad de vida. Pero sobre todo queremos dejar claro que este tipo de tendencias, tienen de anticapitalista lo mismo que la doble y triple jornada a la que se enfrentan millones de mujeres. Lo que acontece, es que la estrategia, decide cambiar de bando para que la reacción patriarcal no resulte tan evidente. Pero no por dar el pecho de forma prolongada, a demanda, en público y convertirnos en madres de leche “altruistamente caritativas”, dejamos de ser partícipes de un sistema que lo que busca es la explotación abusiva del cuerpo de las mujeres, de su ser y de su autonomía para, una vez más, encerrarnos en la paradoja de la “buena madre”, de la mística de la maternidad y del retorno a los roles maternos convencionales.

por estar fuera del sistema, justamente por la gratuidad de tal servicio. Pero no se tratará, a mi juicio, de considerar gratuito un ejercicio que pone a disposición el cuerpo de las mujeres, sus vidas, autonomía, emancipación y libertades 365 días al año, 24 horas al día los 7 días de la semana, sin descanso, sin horarios, sin vacaciones, y sin remuneración de ningún tipo. Toda una declaración de intenciones, en las que paradójicamente parecen aliarse el feminismo y la mercantilización. Y más allá de la militancia de la que presume la acción de lactar altruistamente a todo ser que así lo demande, el propósito que alberga, reside una vez más en la reducción de jornadas o en excedencias laborales, que finalmente acaban por confinarnos al *ángel del hogar*, o incluso causar graves culpabilidades, depresiones y frustraciones:

“No puedo dejar de trabajar, NO PUEDO, pedí una excedencia hasta que Carlota tuvo 8 meses, pero ahora tengo que trabajar para poder vivir. Y no soy feliz trabajando, aunque mi trabajo me gusta, porque lo que ahora me pide el corazón es estar con mis hijos. No necesito ir al cine, ni salir de compras, ni escuchar música, ni quedar con mis amigas..., necesito estar con mis hijos”⁴²².

454

No nos equivoquemos, flaco favor le hace el *lactivismo* al anticapitalismo o al movimiento feminista, o a toda mujer que se vea coaccionada por este tipo de imperativos, tenga perspectiva crítica o carezca de ella. Flaco favor si aplicamos a los movimientos de izquierdas una perspectiva de género que abogue por la igualdad entre mujeres y hombres. Observo ya venir una objeción, pues no olvidemos que, para que ellos, las élites patriarcales interclasistas, puedan seguir administrando, rigiendo y disfrutando de los puestos de poder que les otorgan las libertades de su condición, alguien debe seguir incrementando las arcas capitalistas que sustentan sus privilegios. Y ese alguien, que casualmente suele ser una mujer, aparece relegada a la posición de objeto en la invisibilidad de la gratuidad de su reproducción, y sigue ligada al hogar y a la privación de una vida plena. Pero sin embargo, nuevamente, el discurso neoliberal se arma para hacernos creer militantes, activistas, y muy poderosas mujeres empoderadas desde la aportación de la que será una “nueva” teta “anticapitalista”. Hemos visto que la crianza adquiere centralidad respecto a cualquier otra dimensión

⁴²² Testimonio de María Álvarez Trigo, recogido en Blázquez García (o.c.:57).

vital, ahora bien, valga la pena cuestionarse si realmente el cambio de la maternidad reside en el momento el que se dé verdaderamente una paternidad.

Muy probablemente pocas actividades humanas estén tan cargadas de significados y simbolismos, como lo está la maternidad, y más en concreto, la lactancia (Imaz, 2010:314). Otro de los ámbitos que desde las tendencias pro lactancia son defendidos, y al que nos gustaría dedicar unas líneas, precisamente por estar cargado de connotaciones simbólicas y culturales, será la relación afectivo-sexual que supuestamente se produce entre la madre lactante y su criatura. De nuevo, y recurriendo a la conjetura de las corporalidades disidentes de estas tendencias, sus seguidoras afirman que la sexualidad de la madre, en el período de lactancia se aleja del *falologocentrismo*, y de todo tipo de práctica sexual que tenga que ver con las relaciones sexuales-genitales con una pareja adulta (Massó, o.c.:192). No pensemos que sus seguidoras carecen de legitimación científica que las sustente⁴²³, ya que durante el proceso de lactancia, se produce un fuerte descenso hormonal de la libido. Sin embargo, y si tal proceso de declive hormonal se produce, debemos cuestionarnos de nuevo las contradicciones del discurso, es decir, si durante la lactancia carecemos de hormonas que nos induzcan placer sexual, ¿de dónde surge la relación afectivo-sexual que supuestamente se logra construir con el bebé?

455

“(…) Entonces me di cuenta de que no quería follar porque ya estaba follando... con el bebé. ¡Y era una relación monógama! Las tetas no me las podía tocar ni dios. Yo ya tenía mi mejor amante. Estaba completamente enamorada. Me quedaba horas extasiada mirándolo. Cuando ahora veo las fotos de cuando era bebé, no lo reconozco. Yo veía a un ser que abarcaba todo con su belleza y fragilidad... Es como si estuvieras con alguien con quien has follado, porque es otro cuerpo pero es tu cuerpo, es una sensación que tampoco puedes entender muy bien”⁴²⁴.

⁴²³ No hemos querido profundizar en el tema, pero sí sería interesante comentar que, como ventajas que desde las tendencias pro lactancia se argumentan, apoyadas en las ciencias de la salud, residen la disminución de hemorragias tras el parto, la prevención de cáncer de mama, ovarios y osteoporosis, las depresiones postparto, la mejor adaptación a la nueva situación maternal, la pérdida de peso, la contracepción, y la reducción del número de fármacos a consumir a lo largo de la vida. Por no hablar del vínculo emocional que se construye entre madre e hija o hijo. Como podemos observar, todo ventajas.

⁴²⁴ Fragmento perteneciente a la entrevista que le realiza Llopis a Helena Torres (o.c.:225).

No cabe duda de la apreciación de ciertos simbolismos culturales patentes en este tipo de connotaciones prácticas. Con ello, nos referimos de nuevo al proceso histórico del que somos herederas, y por el que nos vemos influenciadas. Podríamos establecer cierto paralelismo con el proceso social construido en torno al siglo del niño y la niña como figura principal alrededor de la que gira la familia nuclear, y con su presencia, logra derrocar a la figura del padre (Ehrenreich y English, o.c.:251).

Pero no sólo eso, asistimos a un proceso cultural, en el que la mujer que se convierte en madre, debe buscar el goce en su ejercicio de maternidad hasta el punto de convertirse, como veíamos con los partos extáticos, en un placer orgásmico. Nos encontramos ante exigencias patriarcales y neoliberales, que ante todo nos convierten en sexo, deseo, y sexualidad constreñida a parámetros muy bien pautados, condicionados, y condicionantes de libertad y autonomía femenina.

Durante el Antiguo Régimen la lactancia entre madre e hijo/a fue perseguida, entre otros aspectos, porque los expertos en el tema dictaminaron que por medio de las prácticas sexuales se contaminaba moralmente a las criaturas que mamaban. Actualmente, como la crianza adquiere una centralidad absoluta respecto a cualquier dimensión vital, las relaciones sexuales, si es que nuestra libido se libera, serán como no podía ser de otro modo con el bebé. Pues sólo así las élites patriarcales se permiten dejar bien ligados sus pactos dentro del contrato sexual.

Y finalmente, los valores del amor romántico, se trasladan a la relación de la madre con su hijo. De modo que la maternidad se convierte en una construcción romántica de relaciones desiguales, en la que la madre vive el objeto amoroso -del bebé- desde la autorrealización plena y se entrega a ese amor por encima de sus propios deseos. Sacrificando, en definitiva la renuncia a una misma, por amor. Y sin embargo, cuestionar el amor maternal, sigue siendo un tabú por considerarse el amor femenino científicamente más “natural”. Calificado por excelencia de una forma muy

positiva en el imaginario cultural, llegando a convertirse en un espacio libre de cualquier posibilidad de crítica⁴²⁵.

Como colofón, deberíamos plantearnos si realmente nos encontramos ante una verdadera revolución “anticapitalista”, militante o feminista. Quizá, a lo que nos enfrentamos es a la más exitosa revolución en términos de esclavitud del propio sistema patriarcal occidental. Y es que este tipo de tendencias, como hemos visto, producen una serie de desigualdades cada vez más patentes para las mujeres. Hoy el modelo, es más exigente que nunca, olvida la conciliación, y deja de lado la responsabilidad paterna, pero no sólo eso, acaba provocando la más que milenaria acentuación de la división sexual del trabajo responsabilizando al cien por cien a las mujeres de que la crianza ha de responder al paradigma de la “buena madre” para poder entrar dentro de las exigencias de la maternidad. Siguiendo las hipótesis de autoras como Badinter y Hays, la batalla ideológica, una vez más está ganada gracias a las contradicciones culturales, sociales, identitarias y subjetivas que el mandato de la maternidad provoca en las mujeres.

457

Para cerrar este capítulo me gustaría dejar constancia de las declaraciones absolutistas y, categóricas, a la par que paternalistas de la *lactivista* Ester Massó, y de cómo éstas generan una serie de afirmaciones dogmáticas, que por estar a años luz de la libertad de elección de toda mujer, se alejan de ser consideradas feministas:

“No puedo dejar de encontrar un acto profundamente patriarcal en la pregunta “¿Vas a amamantar o te doy la pastilla?” que aún las matronas de muchos hospitales formulan a las recién paridas, a las hercúleas recién llegadas, sudorosas, temblorosas, de combatir a la hidra. Porque, aparte de que tal pregunta en sí es una expresión de grave incompetencia profesional, ya que la labor de las matronas es asesorar a las nuevas madres del mejor modo posible para contribuir a su salud y la del bebé (y no plantear la alternativa de la pastilla, que es un medicamento constriñente, en pie de igualdad a la lactancia), y aparte de que tal pregunta probablemente pueda ser incluso denunciado a las autoridades médicas...” (o.c.:196).

⁴²⁵ Para más información sobre las construcciones románticas que circunscriben la maternidad, es interesante el estudio realizado por Beatriz Gimeno, publicado en la revista online *Anfibia* en 2017, y que lleva por título “Nuevas maternidades. Madres en la trampa del amor romántico”.
Ver en: www.revistaanfibia.com/ensayo/madres-en-la-trampa-de-amor-romántico/

4.7. Fracturando el discurso: criar en la orfandad⁴²⁶, la ruptura con la “buena madre”

Lograr “fracturar” el discurso hegemónico, implica contextualizar el momento histórico en el que el fenómeno de la ruptura con la “buena madre” empieza a ponerse en tela de juicio. Con ello, no nos referimos al hecho de que histórica y culturalmente las *No-mo*, madres arrepentidas, o las *hipomadres* consideradas “malas madres” hayan tenido cabida o no en el discurso normativo; ya que estos paradigmas que no se corresponden con el modelo hegemónico de maternidad, han existido a lo largo de toda la historia de la humanidad, considerándose anomalías de la propia identidad femenina y de lo multisituado que podemos considerar al ejercicio de la maternidad.

Sin embargo, en la actualidad, nos enfrentamos a un momento de reacción patriarcal importante a la hora de cuestionar y analizar el discurso neoliberal de la “buena madre”. Teniendo en cuenta además, que en el caso particular de la cultura española, se añadirán los posos de la herencia del modelo de maternidad franquista que, aunque parezca superado, observamos sigue presentando un fuerte anquilosamiento en el imaginario colectivo. No obstante, y a pesar de que el modelo imperante sea fuerte, y de que haya reaparecido en un momento de reacción patriarcal importante, la teoría y la práctica política del movimiento feminista (que tanto ha costado intercalar en el discurso de la maternidad, y en el *modus operandi* que nos lleva a deconstruirla), está presente. Veíamos en capítulos anteriores cómo desde las diversas aportaciones de la teoría feminista se ha analizado, criticado, replanteado y deconstruido el modelo de la “buena madre”, logrando fracturar el discurso, y que un gran número de mujeres se replanteen la maternidad hegemónica, resignificándola desde la propia diversidad que otorga el aprendizaje de la experiencia. Fruto de ello, es la actual existencia de una multiplicidad de discursos y de prácticas como probablemente jamás hayan tenido cabida. Sin embargo, esto no quiere decir que sean respetadas de una forma legítima.

⁴²⁶ “Antes huérfanas que presas de la madre simbólica” en la que Muraro afirma y fundamenta el *pensamiento de la diferencia sexual*.

Será al mismo tiempo necesario descubrir los nuevos posicionamientos, y las distintas visiones que se tienen actualmente de la maternidad desde la deconstrucción de dicho paradigma hegemónico de la “buena madre”. Por ello, lo que realmente nos interesa en este momento, es visibilizar la existencia de otras posibilidades y otras formas de convertirse en madres, que no tienen por qué estar amparadas por el ideal estricto de la *hipermadre*. Así como también, nos interesa analizar la presencia de estas alternativas como modelos rupturistas en un discurso que contraataca al modelo neoliberal y hegemónico de la “buena madre”.

Por otra parte, y mostrándonos sensibles con el contexto histórico desde el que operamos, seguiremos valorando también la necesidad de resaltar la figura de la madre y la función de la maternidad como un producto que atiende a valores contruidos históricamente, y que a su vez, han sido contruidos según las exigencias y demandas sociales. Quizá el objetivo estratégico en el que deberíamos situarnos para deconstruir el paradigma hegemónico de maternidad, tenga mucho que ver con la crisis actual que lleva asolando unos años ante ciertos valores y contextos culturales en los que nos enmarcamos. Por una parte, la expansión de la crisis económica ha afectado de tal manera que el Estado posmoderno en el que vivimos, ha favorecido la privatización de la familia y la de la función materna (Brullet, en De la Concha y Osborne, o.c.:202). De manera que, uno de sus objetivos ha consistido en intensificar la división sexual del trabajo y expandir como ideología dominante el paradigma de la “buena madre”, domesticada -como hemos visto-, para la crianza intensiva. Sin embargo, por otra parte, sería interesante ver, que a pesar de vivir un momento de regresión histórica basado en los más devastadores principios neoliberales que el patriarcado podía desear, se comienza a dar cierta experimentación “positiva”. Nos referimos al estallido social de creatividad contracultural que se está produciendo, en el que la igualdad más que nunca, se empieza a cuestionar y a ampliar de forma sustancial e incluyente en la participación social⁴²⁷.

⁴²⁷ En cuanto a la posmodernidad y su respectiva flexibilidad líquida a la que nos referimos (Bauman, 2017), apuntaremos que, algunos autores y autoras han señalado que precisamente la posmodernidad trae consigo un cambio más permisivo con respecto a la orientación de valores. Es decir, se ha incrementado el énfasis en la “libertad de elección” en todos los aspectos de la vida de las personas, incluyendo la selección de la pareja, los roles de género, los propósitos en la educación de los hijos, los hábitos de trabajo, la orientación religiosa, los patrones

Este estallido de creatividad, tiene que ver directamente con las luchas, reivindicaciones y aportaciones teóricas planteadas por el movimiento feminista que veíamos en el capítulo anterior. Desde éstas, no sólo se ha puesto en cuestión la división sexual del trabajo, sino que también ha logrado fracturarse y modificarse el reparto de tareas de los cuidados, -por poner un ejemplo-, consiguiendo además que, parte de las cuales, hayan sido trasferidas al mercado o asumidas por el Estado. Alcanzando que un tema como son los cuidados⁴²⁸ (tradicionalmente ejercidos por las mujeres), vayan más allá de ser actividades realizadas exclusivamente bajo la estructura de la familia, y adopten una dimensión social (Comas d'Argemir, 2014:170).

Por ello, y llegado este punto, y para simplificar los fines de nuestro estudio, debemos atender no sólo a la supuesta naturalización del ejercicio maternal, que como bien sabemos ha calado profundamente en el discurso de la “buena madre”, sino también a la división sexual del trabajo que desde éste se fomenta. Una división que ha logrado perpetuar no sólo la heterosexualidad social cuasi obligatoria del ejercicio. Sino también la legitimación de espacios consagrados a la masculinidad, donde se fraguarán los privilegios del mundo público y ciudadano; mientras que para la feminidad, como bien sabemos, seguirán implícitas las responsabilidades de la domesticidad y la crianza. Si bien es cierto que las múltiples investigaciones feministas han logrado mostrar el valor económico del trabajo de la crianza y su importancia en la reproducción social, el discurso de vincular los cuidados exclusivamente a la división sexual del trabajo, se hace, cuanto menos, fuerte y poderoso desde el orden neoliberal de los tiempos que corren⁴²⁹. Sin embargo, tratando de visibilizar estos modelos no

de consumo, las acciones cívicas y el comportamiento del voto. Llevando a cabo al mismo tiempo un cambio en la orientación de los valores, el cual se halla vinculado con la amplitud de la “libertad de elección” (Inglehart, 2004:7).

⁴²⁸ A pesar de ser un tema interconectado con el estudio que estamos planteando, por limitaciones estructurales no podemos desarrollar la denominada “crisis de los cuidados” que surge a raíz de los planteamientos que venimos exponiendo. Una crisis que en la actualidad ha brotado por la presencia masiva de las mujeres en el mercado laboral, así como por el incremento de situaciones de dependencia y discapacidad que, desde las políticas públicas e instituciones no han sabido ser gestionadas a tiempo, ni ser trabajadas para modificar las desigualdades de género. Para más información, son interesantes las aportaciones de Pérez Orozco (2006) y de Comas d'Argemir (2014).

⁴²⁹ Sería interesante en esta línea, recordar cómo siguen presentes determinados caracteres ideológicos de la modernidad que, a día de hoy, parecían haber sido superados por la posmodernidad imperante. Véanse como tales la exaltación de la figura del “ama de casa” o de la “mater amantísima” que al mismo tiempo, responden a la *perfecta casada*, que el primer franquismo tomó como referencia de feminidad. Un modelo que, a pesar de la distancia cronológica e ideológica, ha sido fagocitado por la “buena madre” neoliberal que, opta por dedicarse a tiempo completo a la crianza “natural”, con apego, y a la lactancia prolongada y a demanda. Por otra parte, en esta figura, el mito del “amor romántico” de la modernidad, entra a formar parte como si de una cuestión natural del ser

normativos, que han sido condicionados y codificados desde la connotación de “malas maternidades”, conseguimos apreciar una serie de brechas que ponen en jaque las estructuras de poder binarias, fruto de la heterodesignación patriarcal⁴³⁰.

Es por ello que, nuestra intención al estudiar el discurso de la maternidad(es), nos ha llevado fortuitamente a entender sus multideterminaciones, multisituaciones y complejidades como si de un caleidoscopio se tratase, acercándonos paralelamente a tener en cuenta otras posibilidades que tienen voz dentro del discurso. Con ello nos referimos a la importancia de visibilizar a aquellas mujeres que no se definen dentro de la normatividad que construye la *otredad*, y que dentro de esta misma *otredad*, son como “las otras” de la *otredad*. Más allá del juego de palabras, las menos madres, las menos mujeres, las malas madres, las incompletas, las “malfolladas” e insatisfechas, suponen un fenómeno que, es, ha sido y será una realidad tangible, a la que la cultura, y la construcción del orden social no pueden negar la realidad de su existencia. Una representación tangible de la feminidad, cada vez más presente y expuesta con mayor claridad.

461

femenino y maternal se tratase. Es decir, desde la abnegación y el sacrificio de la antigua *mater amantísima* y *dolorosa* que lo da todo por sus criaturas, la “buena madre” neoliberal y posmoderna, ese “darlo todo”, lo convierte en el “amor natural e instintivo” que sólo una madre puede aportar. A partir de estos referentes, que parecían obsoletos, nos enfrentamos a una renovación de ideales que parecen expandirse gracias al incremento del bienestar occidental. Pero que encierran los mismos objetivos modernos que prescindían de libertad e igualdad para la mitad de la población.

⁴³⁰ Pensemos en las “políticas familiares”, llamadas así actualmente porque rescatar el término franquista “pronatalistas” supondría una declaración de intenciones más que evidente y poco adaptada al discurso neoliberal. Sin embargo, si atendemos a la finalidad de dichas políticas, y a pesar de las décadas que las separan, los objetivos elucubran las mismas intenciones. Estas medidas forman parte de la agenda política de la mayoría de los partidos políticos, teniendo como objetivo incrementar la fecundidad de las mujeres españolas, con todo lo que ello conlleva. Ahora bien, es verdad que las mujeres han obtenido derechos reproductivos, y tienen libertad para gestionar su fecundidad gracias a la expansión de los métodos anticonceptivos, y de su libre utilización. Sin embargo, deberíamos plantearnos hasta qué punto estas políticas permiten que toda mujer pueda acceder libremente a la opción de ser madre, siendo respaldada por una serie de medidas que favorezcan dicho acceso. Porque si bien es verdad que la presión a la maternidad es constante a la par que sistémica, las condiciones para poder desarrollar una maternidad elegida conscientemente no son favorables. De manera que, asistimos a la perversa paradoja de la libre elección, que a la par que invita a decidir en “libertad”, limita mediante fuertes constricciones el acceso a la maternidad. Por una parte, nos encontramos con la falta real de buenas políticas públicas de conciliación que, no sólo dificultan el ejercicio de la maternidad, sino también el poder llevar a cabo la práctica en igualdad de condiciones. Y por otra parte, nos encontramos con que hemos pasado de un tiempo en el que se problematizaba el acceso de las mujeres al mercado laboral, a un tiempo igualmente problemático en el que las trabajadoras no pueden ser madres tan fácilmente. He aquí la perversa trampa con la que nos topamos a la hora de elegir una maternidad consciente; puesto que las tensiones producidas entre el mundo de la producción y de la reproducción, junto con la falta de voluntad política para acabar con el paradigma identitario impuesto y reconfigurado en la “buena madre”, impiden la ruptura con el ideal que sucumbe ante una grave situación de desigualdades.

Es más, las preguntas ¿por qué se tienen hijos?, y ¿para qué? socialmente parecen no tener cabida. Sin embargo, en boca de todo el mundo está el preguntar, por ejemplo, por qué no se tienen. Como si diésemos a entender que la maternidad es una suposición inevitable y natural, que no podemos poner en duda, o al menos que carece de todo tipo de cuestionamiento.

A lo largo de este capítulo, no pareciera necesario referirnos a aquellas mujeres que no han logrado convertirse en madres por impedimentos de orden fisiológico, sino a aquellas mujeres que conscientemente, y en edad fértil, han optado por tomar la decisión que les llevará a la NO-maternidad. Por otra parte, también trataremos a su vez la otra cara del maternaje, aquella que nos han edulcorado dulcemente, pintado de rosa y decorado con fantasías de misticismo y feminidad, pero que a la hora de la verdad, resulta no funcionar. La llamada maternidad arrepentida, aquella que duele, que supone una carga, y un duro pesar plagado de fracasos y desengaños, el mayor de los problemas en la vida de muchas mujeres que creían poder encontrar la realización de sus vidas en el ejercicio maternal, y sufrieron la impotente frustración de la estafa. Conoceremos también, la realidad de aquellas denominadas, y autodenominadas muy valientemente “malas madres”. Mujeres limitadas por múltiples variantes, provenientes de muy diversas clases sociales, con o sin formación académica, que fueron madres tardías o incluso precoces, con muy diferentes ideologías y pensamientos, que no disfrutaron en sus partos ni mucho menos llegaron al orgasmo, que programaron sus cesáreas, hicieron uso de la epidural, y de todo anestésico que pudiese facilitarles su parto, que no sintieron vínculo ni apego alguno al conocer a su criatura, que jamás disfrutaron con la lactancia, que prescindieron de la baja de maternidad o que simplemente, tampoco tuvieron las herramientas necesarias para poder plantearse la consciencia de su maternidad⁴³¹.

Mujeres, “menos mujeres” que, por sus casuísticas, decisiones, negaciones e incluso desde la inconsciencia crítica o apolítica, fracturan el discurso prescindiendo de las funciones que hegemonícamente les han sido asignadas en cuanto a la

⁴³¹ Claramente somos conscientes de que existen muchas otras variables a la hora de hablar de la diversidad y múltiples caras que presenta el ejercicio de la maternidad, como vienen siendo el caso de la etnia, la raza, la religión, la orientación sexual etc. Pero por limitaciones para este trabajo no entraremos a investigar sobre estos aspectos.

construcción identitaria de su género/sexo. Mujeres que probablemente no cumplan con el mandato cultural de “parir con dolor” o sin él. Pero ante todo, lo que aquí nos interesa resaltar, es que en cierta medida, estas mujeres son pioneras por atreverse a hablar abiertamente de su *elección*, o de su *no elección*. Así como también podemos considerarlas herederas de aquellas feministas precursoras e ilustradas que en su día se atrevieron a discutir la maternidad, a plantearla, y a reivindicar la libre elección como parte de los derechos de las mujeres a la autodeterminación de sus cuerpos y de sus vidas⁴³².

Estas mujeres, eligiendo libremente reproducirse o no, optando por gritarle a los cuatro vientos su arrepentimiento, su decisión de abortar, o sus maternidades no normativas, suponen una fracturación más que simbólica contra los engranajes de la feminidad normativa. No cabe duda que sus posicionamientos son más que figurados, tratándose de una elección significativa en los parámetros que determinan la sociedad contemporánea. Pero, paralelamente, a través de estos modelos no-normativos o transgresores, observamos la existencia de la heterogeneidad y diversidad presente en la categoría que denota el “ser mujer”, así como las resistencias a una identidad unívoca y esencialista intrínseca a la feminidad estandarizada (Ávila, 2005:108).

Siguiendo esta línea, y como bien apunta Tubert hemos visto cómo el orden simbólico de la cultura, ha sido el responsable a la hora de crear determinadas representaciones, imágenes o figuras atravesadas por ciertas relaciones de poder, a

⁴³² Un caso que nos gustaría destacar y en relación con las precursoras feministas de la Ilustración que, en su día debatieron sobre la condición de la maternidad, es el de Inés Joyés (Bolufer, 1992 y 2011). Autora muy probablemente influida por los escritos de grandes pioneras del feminismo ilustrado, como fueron Mary Wollstonecraft, Josefa Amar o Madame de Lambert. En 1798 escribió *Apología de las mujeres*, un relato epistolar, dirigido a sus hijas, en el que sostenía, —entre otros temas—, que la familia no debe ser la única fuente de realización para las mujeres, ni tampoco el colofón que las colme de felicidad. En este texto, Joyés hizo un llamamiento a las mujeres de la época para que cultivasen otro tipo de propuestas vitales alejadas de las exigencias del matrimonio y de la maternidad, que llenasen de realización personal sus propias vidas, como pueden ser la razón, el estudio y la amistad. A su vez, esta feminista ilustrada realizó toda una crítica en cuanto al hecho de que la responsabilidad de la maternidad recayese en las mujeres, impuesta por los consejos de expertos de la época. En este aspecto, Joyés, también reconoció el concepto de “mala madre”, atribuido a las mujeres que no se mostraban partidarias de la lactancia materna, y reivindicaba la elección libre de cada mujer a dar de mamar o no, sin la necesidad de verse presionada por la figura del marido o del experto varón que condicionase sus prácticas. Hemos querido mostrar la existencia de la figura de una mujer pionera en cuanto a las críticas al discurso sobre la identidad femenina, y en relación a la maternidad que, desde siglos atrás venían construyendo el discurso de la “buena madre”, como si de una panacea de felicidad y realización del ser mujer se tratase. En consecuencia, es interesante tener en cuenta que este tipo de identidades transgresoras con el discurso normativo de género, han existido a lo largo de toda la historia de la humanidad, y no son, ni mucho menos un elemento con-circunstancial al contexto histórico y cultural que venimos viviendo actualmente.

través de ello, hemos observado cómo el orden dominante ha impuesto ciertos discursos y prácticas frente a otros (en De la Concha y Osborne, o.c.:112). Ante este aspecto aquí expuesto, cabría preguntarse no sólo dónde y qué espacios ocupan las identidades que fracturan el orden dominante de la “buena madre”, y la supuesta esencia femenina que lo enmarca; sino también los deseos que invaden a estas mujeres a la hora de tomar una u otra elección que, ante todo, es incapaz de encuadrarse dentro de los pactos de las élites patriarcales. No olvidemos que la maternidad ha sido concebida como uno de los temas más polémicos y más debatidos en torno a la identidad femenina. Como si de un tópico adscrito a las mujeres se tratase, ha estado repleta de expertos que, cultural e históricamente han condicionado el ejercicio adscribiéndolo a un único *topos* que deja a un lado las múltiples subjetividades femeninas de cada mujer.

Otros de los aspectos que trataremos dentro de la fracturación del discurso, serán, por una parte, aquellos que conciernen a factores contextuales inscritos en el ámbito histórico-cultural que determine la ruptura con el paradigma de la “buena madre”. Así como en un segundo orden de las cosas, será imprescindible recurrir a conceptos presentes en la subjetividad y experiencia vital de toda mujer, donde aparecen de forma intrínseca la libre elección y la coherencia, la militancia y consciencia en la toma de decisiones; seguidas del deseo o de la falta de este; siendo otro tema en boga e imprescindible el análisis de las claves socioculturales el arrepentimiento y de la culpa.

Notemos entonces, y a pesar de la negatividad y reduccionismo que supone el encasillar estos tres modelos identitarios, en paradigmas no normativos, los nexos en común que los unen. Por una parte, la más que evidente necesidad de justificar su presencia en el contrato social, producida por la presión social que genera la no-normatividad. Seguido por otra parte, de lo que Pierre Bourdieu en su día resaltó como la posibilidad de que, estas mujeres no hayan sido del todo permeadas por la cultura hegemónica, logrando un importante trabajo de deshistorización (2000).

Nos encontramos en un contexto en el que el epicentro del discurso se centra en una supuesta transgresión de posmodernidad y de vanguardia que puja por movimientos contraculturales. Sin embargo, en los aspectos referentes a la

maternidad, las cosas parecen no haber visto una evolución especialmente palpable. Aquellas mujeres que no son madres, aquellas, que son “malas madres”, aquellas que abortan o que se arrepienten de su maternidad, a día de hoy, y al igual que ocurría siglos atrás, siguen siendo “raras”, “defectuosas”, “machorras”, o como comentábamos en líneas anteriores, “mujeres menos mujeres”. No obstante, estos conceptos y categorizaciones no dejan de ser anacrónicos e injustificados con respecto al momento histórico, cultural, político y social que nos invade. Pero sí parecen responder a la perfección a los postulados que marcan la economía neoliberal de los tiempos posmodernos que corren.

Con ello, nos referimos al hecho de que las estructuras de poder, y las instituciones que las perpetúan, siguen sin querer que las cosas cambien. Es decir, los grupos privilegiados –compuestos por élites del poder patriarcal- se aferran a que no cambie el orden establecido, y de ahí que sea necesaria la normativización de la sexualidad de las mujeres, y del control de sus cuerpos. No olvidemos que siguen siendo las mujeres quienes mayoritariamente se encargan del trabajo doméstico y de la responsabilidad de la crianza. Y son fundamentalmente mujeres sobre quienes recae la tarea de los cuidados, porque lo realizan gratis, y sin cuestionarse la obligatoriedad ni “naturalidad” de tales acciones, sin detenerse a pensar en la falta de libertades y de autonomía que conllevan⁴³³. Es por esto que la liberación sexual de las mujeres ha resultado y resulta tan peligrosa. Porque el proceso de elección y de reflexión que se produce a la hora de cuestionarse la maternidad, implica poder elegir el grado de autonomía, y de transgresión con el paradigma normativo de feminidad (Moreno, 1995).

En este sentido, construir nuevas ideas, y dar cabida a modelos rupturistas que logren hacer avanzar a la humanidad en la búsqueda de la igualdad, requiere un proceso en el que formulemos posibilidades desde distintas posiciones que fracturen los paradigmas hegemónicamente aceptados. Harto es sabido que, desde la historia y la cultura occidental, se ha querido abarcar la maternidad desde un único

⁴³³ Sobre este aspecto, y para profundizar más en la ética de los cuidados, resulta interesante la entrevista llevada a cabo a la politóloga feminista Joan Tronto, publicada en el periódico online [www.eldiario.es](http://www.eldiario.es/Catalunya/barceloma/Cuidar-natural-mujeres-privilegio-hombres_0_564493953.html): http://www.m.eldiario.es/Catalunya/barceloma/Cuidar-natural-mujeres-privilegio-hombres_0_564493953.html

posicionamiento, que por otra parte ha obtenido como resultado la inexistencia de la diversidad como una realidad no considerable.

4.8. *Hipomadres*: El club de las “malas madres”, mucho más que arrepentimientos y culpabilidades

Enfrentarse a una serie de vocablos mal sonantes como son el caso de las “malas madres”, *hipomadres*, o “madres imperfectas”, supondrá dar a conocer el imaginario social en el que, por supuesto, el discurso de la “buena madre” o de la “madre perfecta”, marca tendencia a la par que posiciones enfrentadas y, cómo no, excluyentes.

Ahora bien, si atendemos a las declaraciones de Amelia Valcárcel sobre el “derecho al mal”, ser considerada una “mala madre”, quizá no esté tan alejado de hacerle un gran favor a la humanidad en la conquista de la igualdad. Es decir, Valcárcel, en su día afirmó muy sabiamente que, toda revolución va precedida de una defensa de la maldad; y que desde el feminismo, no reclamamos el mal por el que se nos ha definido, ni tampoco el bien con el que se nos ha cargado, sino exactamente el mal que otorga el poder, para así poder construirnos en igualdad (1994:165).

En este sentido, nuestra querida filósofa, no estaba nada mal encaminada con el posicionamiento con el que toda buena “mala madre” aporta a la sociedad. Para mejor entender lo hasta ahora planteado, recordemos cómo el discurso de la “buena madre” se construía como una de las más fuertes reacciones patriarcales ante un contexto de postmodernidad, en el que las mujeres cada vez íbamos logrando hacernos un hueco más sólido en el planteamiento del orden social pactado entre caballeros. Y repentinamente, y con mucha tenacidad de nuevo los pactos *inter pares*, se hicieron con la potestad moral de otorgarnos el derecho exclusivo al bien. Es así como las mujeres, afirma Valcárcel, deben seguir un estándar moral mucho más fuerte

que el resto de las personas, por suponer un esquema que las coarta más que al estándar moral corriente⁴³⁴.

Antes de seguir adelante en el análisis y visibilización de las “malas madres”, será necesario recordar que, el fenómeno de la maternidad, supone una función tan simbólica como social, y mientras no se logre ver así, y se siga creyendo que es un asunto intrínseco y obligatorio para la feminidad, en el que la corresponsabilidad y la conciliación es ficticia, no habrá una solución a los conflictos, exigencias, frustraciones y depresiones que genera (Palomar, 2004:15). No obstante, hartos es sabido que las medidas que proponen las políticas públicas con respecto a la conciliación, actúan más como un complemento, que no como una sustitución a las estructuras normativas familiares, en las que las madres siguen siendo las principales responsables de los cuidados. Sin embargo, y a pesar de que el Estado Español pueda parecer preocupado por los diferentes cambios demográficos, y por el envejecimiento de la población, las medidas tomadas al respecto, no han tenido eficacia (Paterna y Martínez, o.c.:103). Medidas que en resumidas cuentas no llegan a paliar las desigualdades estructurales y sistémicas entre hombres y mujeres, ni en la crianza, ni en las tareas familiares ni en el mercado laboral (Comas d’Argemir, 2000 y 2014).

467

En este sentido, observemos cómo desde el mundo exterior que nos obliga a acatar el paradigma de la “buena madre” como “el modelo” de maternidad, se sobreentiende que todas y cada una de nosotras responderemos al ideal, rechazando el hecho de que toda mujer vive su maternidad de una forma completamente diferente, y desde unos supuestos propios, subjetivos y exclusivos, en los que si atendemos a la coherencia, la “buena madre”, supondrá una total frustración y fracaso⁴³⁵.

⁴³⁴ Fuente de información procedente de la revista online www.revistafusion.com

Más información en: <http://www.revistafusion.com/2004/diciembre/entrev135.htm>

⁴³⁵ A lo largo de este capítulo abordaremos el conocido Club de las “malas madres”, un espacio en el que visibilizar los múltiples problemas y conflictos que surgen cuando el ideal de la “buena madre” irrumpe frustradamente en la realidad de la maternidad. Su presidenta Laura Baena Fernández, denuncia que las barreras presentes en la falta de conciliación en la maternidad, no sólo se encuentran en las imposiciones del mercado laboral o del ficticio apoyo estatal, sino también en las barreras sociales y culturales que ponen en entredicho la corresponsabilidad. Laura Baena, asegura muy firmemente dónde reside la problemática más fuerte de la maternidad, en la exclusividad que justifica que los cuidados, al igual que las tareas domésticas son principalmente una cuestión femenina. Una barrera que lleva a millones de mujeres a sentirse “malas madres”, conscientes de la desigualdad que delimita y frena el avance de sus propias vidas.

Sin embargo, nos encontramos ante un sistema que parece no dejar elección. El discurso de la responsabilidad femenina, se ha hecho cada vez más fuerte, implicando a las mujeres en todas y cada una de sus acciones, que además, como no podía ser de otro modo, son respaldadas por la ciencia. Me refiero por supuesto, al hecho de que la reproducción biológica sí se sabe compartida por ambos sexos, mientras que, la reproducción social, es asumida exclusivamente por uno de ellos. No olvidemos que, la sociedad sigue anclada meramente a dicho proceso biológico desde el que se niega el factor cultural del ejercicio, para así, perpetuar la maternidad como un trabajo exclusivamente femenino.

Pensemos en la cantidad de artículos “pseudocientíficos” que refiriéndose a datos y observaciones extraídas del estudio de mamíferos corroboran la necesidad de ser madres desde prácticas como el colecho, el bonding, el piel con piel, el apego o el vínculo. Porque sólo así, comportándonos como “buenas madres” naturales, traeremos a este mundo especiales criaturas dignas de él. Recordemos que, además, la “buena madre”, también se enfrentará a la exigencia de tener que dar el pecho, ya que los últimos estudios sobre lactancia materna, afirman una cantidad de beneficios tanto para la madre como para la criatura, de los que no podemos prescindir. Y en caso de no amamantar, las “malas madres”, caerán en el ostracismo de la desnaturalización.

“La matrona antes de dar a luz, en el plan de parto, me preguntó como cinco veces si estaba segura de la decisión de no dar el pecho, -“¿y por qué?, ¿y si pruebas?, ¿y si al menos un mes?”- Pero les expliqué, y luego cuando nació me volvieron a preguntar otra vez, y tras la respuesta finalmente trajeron los *bibes* y la *pasti*. En las clases de preparación al parto, no me atreví a decirlo, porque eso sí que era una “liga de lactancia”. Estaban todo el rato diciendo que había grupos para ir a dar el pecho, en los que te enseñaban y demás. También existía la falsa creencia de que si das el pecho esos meses, no te quedas embarazada de nuevo, y lo tuvieron que desmentir (...) Mi madre por ejemplo, al principio no lo entendía, pero luego vio que nos apañábamos bien, en el pueblo te preguntan, y ponen cara rara... y entre mis amigas, están las que no lo entienden, y las que sí lo entienden porque saben que es una esclavitud, y más cuando tienes que volver a trabajar pronto. Yo, personalmente considero que es una esclavitud, por mi forma de ser, y porque no quería que nadie dependiese de mí, y porque no necesitaba sentir *eso* para querer más a mi hija. He visto a una compañera sacarse leche en el curro,

agobiada, y luego cuando tuvo que dejar de dar el pecho, llorar, porque se sentía *mala madre*”⁴³⁶.

Pero, por favor, seamos críticas y coherentes. Este paradigma de la “buena madre”, no es más que la excusa perfecta para seguir responsabilizando a las mujeres de la crianza, generando altos niveles de ansiedad y de depresión en aquellas que no cumplen con el ideal identitario que culmina en la “perfección” (Alcalá, 2015:68). De manera que la problemática que termina imponiéndose en la vida real de aquellas mujeres que deciden ser madres, y seguir adelante con sus vidas, acaba por plagarse de impertinencias culturales que no dan cabida a la supuesta pluralidad de la que presumen.

Es cuanto menos grave el problema, y además, se acrecienta cuando surge la necesidad de tener que elegir entre apostar por la vida personal y la maternidad. Una elección en la que, muy probablemente, toda la sociedad se convierta en un activo espectador con potestad moral como para llevar a cabo todo tipo de juicios de valor. En cuanto a la maternidad se refiere, todo el mundo tiene algo que añadir y que aportar, sin embargo, la voz de la mujer que es madre, pasa a un segundo plano, porque el papel protagonista, está claro que en el siglo del bebé, o de la niña o niño aparece representado por éste.

Ahora bien, ser madre, sigue siendo el máximo objetivo de muchas mujeres, el punto álgido de la realización completa de sus vidas, y por qué no, una experiencia que “merece la pena ser vivida”; pero, al mismo tiempo, supone una gran dificultad si tenemos en cuenta la presión que el ideal de la “buena madre”, en la sociedad occidental actual genera. Por una parte, es prácticamente imposible poder llevarlo a cabo, y por otra parte, encierra una serie de desigualdades que, flaco favor proyectan sobre las mujeres. Sin embargo, desde la flexibilidad de las políticas sexuales del neoliberalismo, somos invitadas a convertirnos en madres constantemente. La mística de la maternidad, se encubre de encantos, y de toda una serie de productos, artículos, revistas, fotografías, imágenes dulcificadas, o sujetos discursivos (actrices, cantantes,

⁴³⁶ Entrevista a Lorena, 35 años, madre de una niña de cinco meses cuando se llevó a cabo la entrevista.

modelos...) que, con un gran peso en el imaginario cultural, parecen esconder la fórmula perdida de la felicidad femenina, quizá vivida allá por los tiempos “matriarcales”. Quisiéramos creer que el retorno al hogar, era una cuestión más que superada, pero cuando se trata de la maternidad, parece convertirse en la alternativa más “natural”, y femenina para el desarrollo de una “buena madre”. Y es que, a día de hoy, se sigue pensando que lo único que asegura una buena crianza, es la presencia de la madre, de una forma intensiva, y relegada a la domesticidad.

Tengamos en cuenta que, esta necesidad de implicación por parte de la figura de la madre, expuesta de forma cuasi absoluta, se ha proyectado con mucha fuerza desde ciertos discursos vinculados a la ecología, a la psicología, a la pedagogía o al desarrollo sostenible (Alcalá, o.c.:75). Ámbitos desde los que se ha llegado a creer que, basándonos en los valores de la maternidad, e inculcándolos a nivel social se lograría una gran mejora frente a los problemas de la humanidad. Sin embargo, esta apreciación positiva de la maternidad, y de los valores asociados hegemónicamente a la figura de la madre, no deja de suponer un arma de doble filo que, condiciona tanto a las mujeres que son madres como a las que no lo son, porque cuestiona la validez moral de las mujeres en el contrato social. Y no sólo eso, tengamos en cuenta, que tal mistificación sugestion a las mujeres sobre las diferentes formas y prácticas de convertirse en madre.

470

“No me he leído ningún libro. Además tuve que cortar con una amiga, porque a cada dos por tres me mandaba artículos sobre la maternidad, ¡no habrá temas dentro del feminismo! El último de ellos, de Carolina del Olmo, hablaba sobre la infelicidad que vivimos las personas que no cuidamos, argumentando que vamos a vivir en la amargura. ¡Ojo con el discurso ahora de los cuidados! Tengo muchos y muchas colegas a mi alrededor, “anticapitalistas” a las que ahora les ha dado por este discurso. Veo que ahora todo lo que dijeron Federici, y las feministas socialistas ha sido reappropriado por las “biomadres”, se le ha dado la vuelta al discurso”⁴³⁷.

⁴³⁷ Fragmento de entrevista a Mónica, 38 años, embarazada de 5 meses mediante técnicas de reproducción asistida.

Sin lugar a duda, el artículo de Carolina del Olmo que comenta la entrevistada es un ejemplo clave a tener en cuenta⁴³⁸. En él, la autora en cuestión critica al movimiento *chidfree* como si se tratase de una decisión neoliberal más, o de una medida tomada por la fuerte inercia patriarcal de la libre elección. En esta línea, del Olmo, señala a toda persona que decide no ser madre o padre, precisamente por desvincularse de algo tan necesario como son los cuidados. Cuanto menos, un claro despropósito ético y moral. Como si sólo existiese la posibilidad de cuidar en el ámbito de la maternidad o de la paternidad. No en vano, creo firmemente que los cuidados son múltiples, a la par que intrínsecos a todo ser humano, y probablemente empiecen por la decisión de cuidarse a una misma, y de responder a una vida que merezca la alegría y no la pena ser vivida⁴³⁹. Opción que desde luego la autora no contempla en ningún momento, y que probablemente sea la base para poder tomar la decisión de una maternidad libre y consciente. Ahora bien, desde estas afirmaciones tan dogmáticas como rotundas, cabe hacerse la siguiente pregunta, ¿Acaso la ética de los cuidados sólo está asociada a la crianza, y no existen otras posibilidades y relaciones en las que se estipulen los cuidados en el centro del discurso?

471

De ser así, no cabe duda de que esta valoración positiva y unilateral, traerá como consecuencia la mistificación de la maternidad, y de la figura de la “buena madre”; que, por una parte, construye a las mujeres de forma dicotómica en madres y no madres, y las trata como seres garantes del buen funcionamiento cívico del orden social. Mientras que, por otra parte, este *modus operandi*, se convierte en una condición excluyente para las mujeres, a la par que contradictoria. Somos invitadas a creer en este ideal de *hipermaternidad*, de hecho llega a convertirse en un imperativo categórico, que no da cabida a otras posibilidades, pero al mismo tiempo en la práctica no crea más que fracasos. No olvidemos que, la elección de ser madre, está más que nunca enfrentada a presiones que generan responsabilidades, culpabilidades y discriminaciones. Siguen siendo las mujeres quienes se ven obligadas a tener que

⁴³⁸ Artículo publicado en el periódico *El País*, 28 de febrero de 2016. Más información en: https://elpais.com/elpais/2016/02/26/ciencia/1456508246_548206.html

⁴³⁹ En esta línea Pérez Orozco, plantea una economía feminista de ruptura que cuestione toda la estructura social en torno a los mercados. Desde este prisma, se antepondría la diversidad de experiencias de las mujeres y la variedad de actividades que difícilmente encajan en el binomio mercado/familia, como son el auto-cuidado, las relaciones sociales, afectivas o el tiempo dedicado al trabajo comunitario (Pérez Orozco, 2006:259).

elegir entre abandonar sus trabajos y vidas profesionales o dedicarse a la maternidad, porque el sistema no contempla una conciliación real, delegada y compartida.

No obstante, y sin pretensión de descalificar a las mujeres, la alienación que implica la simplicidad esencialista, así como también las falacias y manipulaciones capitalistas y patriarcales del asunto, son más que patentes. Y millones de mujeres caen en la trampa de la “mística de la maternidad”, y de la obligación (frustrada) de tener que responder como la “buena madre” exige. Una trampa que sí tiene nombre, y que acaba al igual que místicas como la de la belleza o la de la feminidad, derrumbándose por su propio peso por la incongruencia que proyecta, pero funcionando a la perfección en el imaginario colectivo de la maternidad. Por una parte, a las mujeres se nos asegura ser garantes de ciertas disposiciones instintivas, pero al mismo tiempo, desde un punto de vista socio-cultural queda establecido el *modus operandi* en el que toda “buena madre” debe llevar a cabo su crianza. La paradoja del modelo hegemónico maternal, es más que clara. Puesto que, si finalmente, la decisión se inclina hacia la maternidad, las contradicciones pretendidas por el ideal, supondrán la frustración de la experiencia. Consideramos en efecto que, cumplir con el paradigma de la “madre perfecta”, requiere una serie de exigencias económicas, elitistas y de privacidad de vida que, ni todas las mujeres pueden permitirse, ni todas las mujeres quieren consentir.

472

“Me costó mucho dar de mamar al niño, no porque no se enganchara, sino porque me suponía un sacrificio que no me gustaba, y menos hacerlo en la calle, y no era un problema de desnudez, porque he ido a playas nudistas, pero no me gustaba. Y terminé haciéndolo por la presión social que te cuestiona que no le des de mamar al niño si es lo bueno para él. No te planteas qué es lo bueno para ti. No tenía ganas de darle el pecho, y sin embargo, se lo di hasta los seis meses que entró en la guardería, y yo empecé a trabajar. Luego ya no me sentí juzgada, porque había cumplido, le había dado todo lo que había podido”⁴⁴⁰.

No obstante, uno de las graves problemáticas que observamos sobre el ejercicio de la maternidad reside en la imperante necesidad de analizar el fenómeno desde la perspectiva de género; lo cual implica acabar con la idea de que la maternidad

⁴⁴⁰ Testimonio de María, 47 años, madre de un niño de seis años.

es un ejercicio exclusivamente femenino, para convertirlo en una práctica intrínseca a la agenda política y que, además, afecta a toda la sociedad. Y para ello, la clave reside en desarrollar una serie de políticas públicas que permitan la igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres. De hecho, y de ser así, el paradigma de la “buena madre”, y la presión y la discriminación que genera, carecería de sentido alguno. Puesto que las necesidades en la práctica, y en la vida real de las mujeres, son muy contrarias al perfecto ejercicio de maternidad construido por el orden neoliberal. Es evidente que, la realidad, se impone, y viene a exigir poder ser madres, a la par que mujeres que se desarrollen profesionalmente sin las dificultades añadidas de la sobrecarga y esfuerzos que implica el ideal de maternidad (Palomar, o.c.:15).

Ahora bien, seamos al mismo tiempo críticas y conscientes de que, en un momento se pensó que la incorporación de las mujeres al mercado laboral sería el fin del problema, como en su día auguró Friedan (1963). Lejos de ver cómo proyectamos ilusiones en supuestos que parecerían válidos, el reparto equitativo de las tareas domésticas sigue quedándose colgado (Federici, 2013). Por mucho que en una pareja trabajen los dos miembros fuera del hogar, no significa que las prácticas dentro de éste sean igualitarias. Hemos adquirido derechos en el ámbito laboral, (y más si tenemos en cuenta la situación histórica y cultural de la que somos herederas), pero lo que no hemos adquirido, son derechos dentro del hogar. En contrapartida, lo que sí hemos ganado es la potestad exclusiva de ellos (Alcalá, o.c.:72). Remitámonos a los hechos, siguen siendo las mujeres quienes, por múltiples razones y variables, aparecen condicionadas a elegir, o a abandonar el trabajo por la maternidad, por resultar –con lo que todo ello significa e implica- una carrera de fondo inconciliable.

“Quien se redujo la jornada fui yo, fundamentalmente para estar con el niño porque él no tenía opción a una reducción de jornada. Creo que es una cuestión de educación, de toda la vida nos han dicho que es la madre quien tiene que hacerse cargo del hijo, y esas cosas avanzan muy lentamente, a pesar de que a mí, me hayan educado para que el trabajo sea repartido, y a mi pareja igual. Pero pese a todo, el reparto no es equitativo, no solamente laboralmente hablando, también sucede con las tareas de la casa o en la parte de hacerse cargo del niño, en lo invisible, la que se pasa haciendo todo el día el puré, el baño, o el acostarle siempre recae sobre nosotras. Pese a todo a nosotras nos siguen educando para encontrar la pareja, casarte,

tener hijos, y al final en las cuestiones básicas creo que es la madre quien se hace cargo y eso repercute en el ámbito laboral”⁴⁴¹.

Seamos realistas, el cuidado del hogar, sigue siendo femenino, y con él, los cuidados de las y los hijos e hijas. Vale la pena reflexionar sobre otra afirmación que se dice con frecuencia: “él me ayuda”. No es difícil descubrir las desigualdades de género a las que nos enfrentamos. Lo que sí observamos más complicado es que, en un orden social neoliberal como el que impera en la actualidad, sean reconocidas como la principal barrera que la mayoría de mujeres que son madres viven en su día a día. Barreras que a su vez limitan y presionan a la hora de tener que renunciar, abandonar o elegir entre una realización personal paralela a la crianza, o a la dedicación exclusiva ésta.

“Decidimos apuntar a nuestro hijo a la guardería a los ocho meses, aunque aquello para nosotros era una fuente de críticas veladas y de comentarios, porque te dicen que para qué lo vas a llevar a una guardería si tú puedes dejar de trabajar y quedarte en casa, porque lo mejor sería tenerlo a tu lado. Sin embargo, nosotros lo vivimos desde el otro punto de vista, la guardería le aportaba muchísimo a nivel de sociabilización, estimulación o de interactuar con otros niños, porque para un niño con Síndrome de Down, es muy importante. Además, nunca me he planteado dejar mi trabajo, porque me encanta, a pesar de que su primer año de vida fuese crucial. Te digo más, para mí, mi trabajo es terapéutico, me ayuda en el día a día y no quiero renunciar a él”⁴⁴².

474

Una realidad social llena de críticas y de comentarios en los que todo el mundo se atreve a opinar. Sin embargo, y más allá de las resistencias culturales que encontramos, es importante resaltar que existen otros modelos de crianza y de maternidad que optan por quebrantar la normatividad cuya intencionalidad reside en generar culpabilidades o arrepentimientos. Muchas mujeres se niegan a renunciar a una vida que vaya más allá de la maternidad y del modelo ideal que de ella se espera, sintiéndose por ello “malas madres”; pero muchas otras, se atreven a fracturar los paradigmas hegemónicos que dan voz y cabida a los discursos imperantes. No estamos

⁴⁴¹ Entrevista a María, 47 años, madre de un niño de seis años.

⁴⁴² Testimonio de Sara, 46 años, madre de un niño de doce años con Síndrome de Down.

lejos de ver que ser madre, exige una serie de sometimientos a un modelo que impone, nos guste o no, la transformación de prioridades y realizaciones en la vida de las mujeres. Es por ello que, cuando hablamos de las “malas madres”, nos referimos a aquellas mujeres que no alcanzan los requisitos fundamentales de normatividad, ni tampoco cumplen las expectativas ideales del papel social que se entiende por maternidad (naturalización del deseo, estabilidad económica, sentimental, un contexto social adecuado, la preparación pertinente en la temática, etc.) para que se reproduzca el modelo paradójico a la par que ideal de la “buena madre”. Al mismo tiempo que, dentro de este modelo, no se contemplan aquellas mujeres que no aceptan los condicionantes normativos impuestos (Imaz, o.c.:370).

También es interesante entender este fenómeno de las “malas madres”, desde la perspectiva crítica que muchas mujeres visibilizan frente a sus maternidades que, obviamente se construyen fuera del ideal. Comprendiendo que, aun habiendo deseado convertirse en madres, se ven forzadas a enfrentar sus maternidades en un marco de falta de apoyo y de carencias. O incluso, habrá madres que tengan sentimientos enfrentados o ambivalentes con respecto a su deseo de maternidad, y su experiencia, llegando a suscitar culpabilidades o arrepentimientos que no son tan fácilmente visibilizados.

475

“Tú partes con unas expectativas muy altas de lo que va a ser la maternidad, crees que te hará sentir feliz y realizada como mujer, y luego, a la hora de la verdad, no tiene nada que ver con lo que te han hecho creer. Es duro y agotador, ¡te sientes sola!, y a veces no es tan feliz como parece, tiene sus inconvenientes, y es difícil poder hablarlos tan tranquilamente”⁴⁴³.

De modo que, atendiendo a las múltiples posibilidades y experiencias reales que poco se adaptan a la mística de la maternidad, el resultado de ser una “mala madre”, tendrá como consecuencia la estigmatización social, el juicio, el prejuicio y la crítica por ser mujeres que no atienden o que se contradicen a la naturaleza ideal del modelo (Palomar, o.c.:17). Además, aquellas mujeres que son madres solas, y sin haberlo elegido libremente, así como las inmigrantes, lesbianas, o la madres en procesos de adopción o acogida, las que ejercen en colectivo, o que reciben asistencia

⁴⁴³ Testimonio de Ana, 30 años, madre de un niño de tres años.

social por no tener un empleo o depender de protección o ayudas estatales, aquellas que sufren depresiones post parto, las que son tardías o incluso las que son madres por técnicas de reproducción asistida, o cómo no, las nuevas madrastras (*step-motherhood*); todas ellas, a pesar de estar en pleno proceso emergente y de reconocimiento social, cumplen con una categoría superior de “malas madres”. Pues no olvidemos el estigma social que protege a la maternidad hegemónica, condenando a estos otros modelos por desfragmentar a la perfección los binarismos dominantes sobre los que se construye la maternidad perfecta.

Pero antes de seguir adelante, consideremos que, en una sociedad en la que las mujeres son educadas en interminables expectativas idealistas, imposibles y contradictorias, las que no se creen el discurso, ni se contentan con vivir la mística de la maternidad, como si fuese “lo mejor que les pudiese pasar en la vida”, siguen viéndose como madres cuestionables, que como diría la socióloga Orna Donath, “caminan en la cuerda floja de lo no normativo” (2016:72).

“Si te dejas llevar, y pones el automático llegas al rol de madre abnegada, sacrificada, controladora y súper dependiente del hijo, pensando que tú le necesitas porque te has quedado sin vida. Y eso sí que no. A mí me gusta estar con Olmo, pero también tengo mis necesidades como adulta (...) La identidad se me ha transformado mucho, porque dejé de responder a las expectativas que esperaba mi grupo, y eso que venía de la militancia anarquista, pero vamos, que daba igual, cada cual iba a lo suyo. Pero creo que el trabajo clave está en potenciar tu autonomía, y desarrollar cosas que a ti te interesan. Sobre todo en no tener que cumplir expectativas de los demás y en respetarse a una misma (...) No me siento especialmente “mala madre”, sí que es verdad que con la crianza he sentido culpas y son continuas, pero se trata de elegir lo que haces y ocuparte de tu vida, y si ahora delego la crianza en el padre de mi hijo, no me siento culpable porque es mi necesidad. Soy consciente de lo que elijo. Y me siento culpable sólo cuando me traiciono a mí misma. Pero ahora si pongo a mi hijo a ver tres películas seguidas porque yo también necesito mis espacios, no me flagelo, si necesito mis momentos y me cuido a mí misma, luego estaré mejor con él. No me renta estar abnegada porque luego, lo pago con él”⁴⁴⁴.

476

⁴⁴⁴ Testimonio de Sara, 37 años, madre separada, tiene un niño de 5 años. Madre e hijo viven ocupando en colectivo en la Sierra Norte de Madrid.

Por otra parte, y planteándonos la temática de la conciliación y la corresponsabilidad, consideramos relevante el estudio planteado desde el Informe Sociológico *Somos Equipo*, impulsado por el *Club de Malasmadres*⁴⁴⁵ “Yo No Renuncio”. Un informe realizado en 2015 en torno al problema social y cultural de la conciliación española en la vida laboral, familiar y personal⁴⁴⁶. Cuyos resultados demuestran que las medidas de conciliación actuales no sólo están mal planteadas por perjudicar la búsqueda de igualdad de oportunidades en el mercado laboral; sino que al mismo tiempo, generan una serie de responsabilidades, culpabilidades y frustraciones en todas aquellas mujeres que no se sienten conformes con el modelo dominante de maternidad planteado⁴⁴⁷.

Por estos motivos, en primer lugar, el informe invita a las propias mujeres “malas madres”, a protagonizar la visibilización de la problemática vivida en torno a la falta de conciliación y corresponsabilidad. Una situación en la que al mismo tiempo, se apuesta por la necesidad de implicar a la pareja en el avance hacia una igualdad real.

Pero como comentábamos en líneas anteriores, la verdadera traba sigue residiendo en la falta de medidas con perspectiva feminista tanto en la educación social, como en el mercado laboral, así como en las instituciones, y su aplicación en las

477

⁴⁴⁵ El *Club de Malasmadres*, es una plataforma online que surge a través de una cuenta de twitter @malasmadres con el objetivo de desmitificar la maternidad y romper el mito de la “buena madre” o la “madre perfecta”. Laura Baena es su fundadora y presidenta en la actualidad, quien desde su propia experiencia personal sintió la necesidad de reivindicar la existencia de otros modelos de maternidad que nada tienen que ver con los estereotipos ideales planteados por el discurso hegemónico. El objetivo común del club, es no sólo exponer las realidades que miles de mujeres viven en su cotidianidad, sino también la presión discursiva a seguir el modelo imperante, así como la falta de conciliación que la sociedad española vive en la actualidad. Para más información, consultar la web <http://www.clubdemalasmadres.com>

⁴⁴⁶ Son también interesantes las Medidas de Conciliación y corresponsabilidad: un reto para el siglo XXI llevadas a cabo la red Genet en 2012. Desde las cuales se plantean 9 objetivos que apuestan por una conciliación feminista, en los que se tienen en cuenta: la racionalización de horarios, el fomento de servicios públicos en el ámbito educativo y asistencial, la potenciación, revisión y adopción de permisos y licencias, modificaciones en las jornadas, revisión de las carreras de cotización, la adopción de medidas para permitir la promoción en las trayectorias laborales, la implementación de formación especializada en la perspectiva de género, así como la incentivación de aquellas empresas que apuesten por la conciliación, otorgándoles el dispositivo de “Igualdad en las empresas; y finalmente el último de sus objetivos o eje de acción, estará destinado al seguimiento del cumplimiento de todas las medidas propuestas en tema de conciliación. Resulta realmente relevante a nuestro entender que desde Genet, se apuesta no sólo por una conciliación igualitaria en la maternidad y en la crianza, sino también por una conciliación igualitaria en temas de personas con dependencia y mayores. Cuidados que generalmente son menospreciados, y en los que la presencia de mujeres sigue siendo ampliamente mayoritaria. Disponible en: <http://genet.csic.es/sites/default/files/ASOCIACION%20GENET.%20INFORME%20CONCILIACION-CORRESPONSABILIDAD%204-12-20123.pdf>

⁴⁴⁷ Veremos cómo a través del informe, se tratará también de desmontar falsos mitos culturales que tratan la maternidad y la crianza como una cuestión exclusivamente femenina.

políticas públicas. Porque de lo contrario, el modelo seguirá perpetuando de forma hegemónica las desigualdades en la maternidad, siendo las mujeres quienes continúen renunciando a sus proyectos personales, al mercado laboral, a su autonomía, y a la emancipación por la que desde siglos lleva apostando el movimiento feminista⁴⁴⁸.

Es por ello, tarea nuestra desmitificar la mística de la maternidad, y desmontar los mitos que refuerzan el modelo de la “buena madre”⁴⁴⁹, junto con los grados de intensidad que existen para llegar a conseguirlo. Recordemos que el imaginario de la maternidad más allá de sostenerse en cuestiones transhistóricas y transculturales, se basa en ideas esencialistas que se corresponden y respaldan a través de argumentos biológicos y mitológicos. Por estas razones podemos afirmar que, tal imaginario tiene como resultado la producción de estereotipos y roles, a la par que exigencias y juicios de valor que, se renuevan periódicamente dependiendo de las intencionalidades del discurso.

“Yo soy muy fan de la generación de nuestras madres, no tienen las gilipolleces que tenemos ahora. De la maternidad se está haciendo ahora el discurso de la vida. Yo creo que al final, el flaco favor al feminismo, son las jerarquías que se están montando, porque aquí hablamos de diversidad, un término que está muy de moda, porque ya estamos en el feminismo postmoderno en el que no se habla de diferencias, y me hace mucha gracia. Veo que hay varios niveles de madres, está la mujer que “se queda” de forma natural, la que además pare sin epidural, con dolor, y orgásmicamente, y luego está la que se queda mediante

⁴⁴⁸ Una medida pionera de este proyecto supuso plantear el activismo social creando una petición en <http://www.change.org/norenuncio>. Cuyo objetivo era conseguir que los responsables de los principales partidos políticos tuvieran en cuenta la necesidad social de atender a las políticas empresariales a favor de la conciliación. Se reclamaba incentivar fiscalmente a aquellas pymes que implantasen la jornada continua con flexibilidad horaria. Después de recoger casi 300.000 firmas, se presentó la petición en las sedes políticas del PSOE, PP, Podemos, Ciudadanos, UPyD e IU, consiguiendo el compromiso de la mayoría de ellos para incluir la propuesta en los programas electorales.

Información obtenida a través del *Informe Sociológico Somos Equipo, Yo No Renuncio*, disponible en la web <http://www.clubdemalasmadres.com/somos-equipo-13f/>

⁴⁴⁹ Recordemos cómo la figura mítica por excelencia y antonomasia que representa a la “buena madre”, la encontramos en la Virgen María. Una figura cuya aportación principal en el Nuevo Testamento, se reduce al “hágase en mí según tu palabra”. Una frase que incluso sintácticamente encierra una preocupante intencionalidad por carecer de sujeto. La Virgen María, encarna el ideal de *hipermaternidad*, representando la maternidad desde la anulación identitaria y sexual, la obediencia, la abnegación y la invalidación y supresión de la personalidad, por ser el modelo de maternidad hegemónico pero desarrollado por una mujer cuya vida y personalidad aparecen definidas exclusivamente por su sumisión a un personaje (masculino) que, desea ser padre. Ella obedece el mandato, de una forma cuasi altruista, convirtiéndose en el vehículo que la potencia masculina exige de ella. Y además, por si la situación no fuese en sí dramática, finalmente su hijo, ni siquiera será suyo. Parecen interesantes las similitudes que convergen entre tal figura simbólica y el modelo de maternidad que mistifica, llevándonos a poder enlazarlo con la actual problemática de los vientres de alquiler.

reproducción asistida, la que pare con epidural, y las que paren por cesárea, que ni se han enterado, en el último nivel. Y luego está la teta, la que da, que es la mejor madre, y la que no da, que es una egoísta. Y hay muchas mujeres que las están *pasando putas*, porque el bebé no se les engancha, y ahí es donde están las matronas y las enfermeras, venga a insistir con la lactancia. ¡Hay hasta pósters en las plantas de maternidad con lemas de que tu criatura va ser más feliz si mama! Y ya para rematar, está el apego, esas mujeres, tienen unas carencias afectivas *de flipar*, ellas se convierten en dependientes de sus hijos, no sus hijos de ellas. Yo soy partidaria de que mi hija no se apegue a mí, quiero que sea independiente y libre. El apego es algo dependiente, tiene unas consecuencias negativas, yo no me he criado en el apego, y no creo que sea la solución a criar mejores personas. Yo quiero que mi pareja sea igual de responsable que yo con la crianza y que sea compartida, y además sé que va a cojear, porque es un tío, y está acostumbrado a vivir como tal”⁴⁵⁰.

Bien es verdad, que desde la mística de la maternidad y el imaginario colectivo que construye la imagen de la “buena madre”, se sigue anhelando que estas experiencias de mujeres de carne y hueso que venimos tratando, no destrocen el misticismo y la perfección de la *hipermadre*. Precisamente por este motivo, no se permite socialmente exponer sentimientos de culpa, arrepentimiento⁴⁵¹ o incluso de pérdida de identidad en torno al ideal de la maternidad. Porque en realidad, si recordamos la afirmación de que “madre solo hay una”, parece claro que sólo hubiese un modelo de madre, impersonalizando por otra parte, las pluralidades del ejercicio de la maternidad.

No obstante, se pasa por alto, como si de un tabú innecesario se tratase, el hecho de tener en cuenta que toda mujer que es madre se enfrenta a una gran variedad de sentimientos que, a pesar de ser ajenos a los ideales, imploran ser abordados (Donath, o.c.:17). En este aspecto, desde el *Club de Malasmadres* y el informe Yo No Renuncio, se afrontan cuatro mitos presentes en el imaginario colectivo

⁴⁵⁰ Testimonio de Mónica, 38 años, embarazada de cinco meses en el momento en que se lleva a cabo la entrevista.

⁴⁵¹ De acuerdo con las recientes investigaciones de la socióloga israelí Orna Donath, el arrepentimiento en la maternidad encarna una identidad femenina distinta, que además se entiende como el sentimiento, y postura emocional que, cuestiona y aparta a las mujeres de las expectativas culturales y sociales que se conciben de la maternidad. Además de sobreentenderse como un sentimiento que no sólo debe estar alejado de la maternidad, sino que también pone en tela de juicio la naturalidad de ésta. A la par que, acaba convirtiéndose en un tabú que desarrolla toda una serie de culpabilidades identitarias con las que lidiar socialmente.

que configuran la *hipermaternidad* de la que venimos hablando. Un imaginario que para entenderlo, debemos partir de la premisa de que la madre siempre es derrocada como mujer y como ser humano, para adoptar la identidad maternal; cuyo *savoir faire* se ha de corresponder a la puesta en práctica de atributos como el sacrificio, la abnegación, la paciencia, el amor incondicional, la tolerancia, la escucha, la protección, el cuidado, el consuelo... y un sinfín de estereotipos y valores atribuidos a la feminidad. Tales saberes, suponen la puesta en práctica de una cuestión ideológica que, reafirma el profundo sexismo patente en la resignificación de los valores otorgados a la feminidad.

“Los dos primeros años del niño, yo desaparecí como persona, ahí había una criatura, y yo estaba por detrás en la sombra sacando a flote a la criatura. Mi vida dejó de existir. Lo única que hacía era ir del *curro* a casa y estar con el niño, siempre viviendo en torno al niño. Pero cuando me puse a recuperarla, y a hacer cosas por mí misma, empezar a salir y que apareciese de nuevo mi persona, me sentía como una madre... no sé, un poco *extraña* (...) en cuanto a aficiones, mi pareja siempre ha podido tener ratos libres para poder dedicarse a sus hobbies, yo hasta que el niño no ha tenido seis años no he podido dedicarme a mí misma, y soy consciente de que también en parte era problema mío, me sentía culpable”⁴⁵².

480

Se da por hecho que el cuidado de las y los hijos e hijas es algo prácticamente exclusivo de la madre. Lo cual complica una fuerte carga ya no sólo de responsabilidades, sino también de implicaciones emocionales y exigencias – sistémicas, convertidas en personales- que, en muchos casos si no se cumplen llegan a causar culpabilidades, impotencia y sentimiento de frustración, presentando a la figura de la madre como un ser totalmente abnegado por naturaleza. En esta línea, creemos interesante retornar a los cuatro mitos a los que hacía referencia el informe Yo No Renuncio del *Club de Malasmadres*. Ya que, a través de estas populares ficciones, observaremos a la perfección que los factores socio-culturales que construyen la paradójica y exigente identidad de la “buena madre”, aparecen totalmente respaldados por el orden político, económico, social e institucional que los avala, otorgándole al modelo un estatus icónico.

⁴⁵² Testimonio de María, 47 años, madre de un niño de seis años.

El primer mito a tratar, presentará el supuesto de que toda mujer cuando se convierte en madre “se aleja del mercado laboral para cuidar de sus hijos e hijas”. A colación del primer mito a desmontar, el segundo abordará la falacia de que “son los hombres quienes tienen un mejor salario, y por ende las mujeres cargan con el peso de la familia y el hogar”. Por otra parte, el tercer mito, tratará de desmontar la idea que se tiene sobre la evolución participativa que, a día de hoy demuestran de forma igualitaria los hombres en el hogar y en la crianza. Por último, el cuarto mito pondrá en tela de juicio la afirmación que a toda madre se le hace sobre la gestión de su propio tiempo libre, entendiéndose exclusivamente como una “cuestión de voluntad y de organización”, es decir, de ganas de apostar por ello, y de redistribuirse bien los tiempos.

Sin embargo, estos mitos no los podemos analizar de forma aislada. Si bien es verdad que las mujeres hemos entrado en el mercado laboral, también es verdad que no ha cambiado demasiado nuestra situación en los hogares. Lo que ha sucedido es que ahora respondemos ante una ampliación de jornada sin límites. Es por ello que todos estos mitos, son el resultado de la legitimación de ciertas prácticas, roles y estereotipos de género cuyos orígenes culturales proceden de la institucionalización de prácticas patriarcales que otorgan respaldo a una masculinidad adaptada a las ordenes neoliberales. De modo que, cabe plantearse si la conciliación es verdaderamente posible de facto, o si bien se trata de una reivindicación estratégica desde la que actuar. Estas dudas surgen, si evidentemente tenemos en cuenta la diversidad tanto de experiencias, como de intereses entre las mujeres⁴⁵³. En este aspecto, tampoco podemos pasar por alto que, mientras que, culturalmente las mujeres no dejan de asociarse a roles de cuidadoras y proveedoras imprescindibles en la crianza y el hogar; y los hombres no deconstruyan sus masculinidades hegemónicas, que les convierten en la principal fuente de ingresos y de responsabilidades visibles en

⁴⁵³ Las variables y diversidades a plantear en este sentido, son múltiples, tengamos en cuenta por ejemplo casos transculturales, como pueden ser los de las mujeres migrantes, o los de las empleadas del hogar que reivindican regular dicho trabajo.

cuanto a la carga económica del hogar, seguirán perpetuándose las desigualdades que imposibilitan la corresponsabilidad⁴⁵⁴.

No olvidemos que, la maternidad aparece codificada por toda una serie de estructuras multisituadas que, relacionadas con valores patriarcales y tradicionales desde los que se normalizan fuertes desequilibrios de género, impiden pactar por la igualdad. Es por ello imprescindible, en primer lugar que los hombres empiecen a entrar en los hogares, y a ejercer la paternidad en corresponsabilidad. Y para ello, no sólo debemos exigir que se actúe sobre los programas educativos escolares para que eliminen los roles azules y rosas; también debemos apostar por una concienciación social que visibilice las problemáticas de la cotidianidad, así como sus violencias. Porque lo personal, aunque nos hagan creer que no lo parezca, sí es político. No puedo menos que recordar a Ana de Miguel cuando afirma que las decisiones que toman las mujeres sobre sus vidas personales, como son las cargas domésticas, y de crianza, no son fruto de una libre elección, ni de una serie de negociaciones con la pareja pertinente, sino de un sistema de poderes políticos que no nos deja más opciones, porque ellos “no van a cambiar” (o.c.:31). Notemos entonces, cuán necesaria es la presencia feminista dentro de la educación y de la concienciación social, como de las propias instituciones, y de las políticas públicas. Puesto que cuando el patriarcado se pone serio, los valores femeninos parecen sacralizar la maternidad, hasta el punto de convertirla en la mejor esclavitud de todos los tiempos.

482

No es fantasía nuestra afirmar que la pérdida de privilegios de los hombres sólo puede sostenerse a través del sostenimiento de los cuidados de las mujeres. Es el “primer sexo” quien debe dejar a un lado la cultura de dominación patriarcal, y sumarse al cambio de paradigma. Sólo así, se podrá acabar con las estructuras normativas de poder que vinculan el trabajo reproductivo con la feminidad, y que fomentan la división sexual del trabajo. Pero, luchemos también por nuestros derechos laborales, que parecen habernos sido arrebatados como si de una de los complots más humillantes contra las mujeres se tratase.

⁴⁵⁴ No es cometido nuestro comentar el estudio estadístico que a través del informe de Yo No Renuncio se llevó a cabo en 2015, pero sí es relevante destacar que todos los estudios llevados a cabo demuestran, no sólo que la conciliación del sistema público español es ficticia, sino que las mujeres siguen siendo quienes se dedican principalmente a todas las tareas destinadas al hogar y a la crianza.

En esta línea que venimos abordando, una de las propuestas en torno a la conciliación que la economía feminista plantea, es acabar con el problema que la división sexual del trabajo acarrea, unida a su vez a la discriminación y falta de igualdad de oportunidades en el mercado laboral. Porque las desigualdades en el hogar y en el mercado aparecen retroalimentadas, dando lugar a situaciones de doble jornada, estrés y vulnerabilidad. Ahora bien, desde la economía feminista, se diseñan soluciones desde una doble vía de posibilidades que, abarcan la conciliación mediante la regulación de políticas que favorezcan la vida familiar y laborar, y a su vez, acaben con las incompatibilidades entre los trabajos de cuidados no remunerados del trabajo de mercado⁴⁵⁵. Además de apostar por la creación de servicios públicos de cuidados que avancen hacia la conciliación familiar y laboral, y apoyen iniciativas que fomenten el empleo de las mujeres para así, garantizar la igualdad de oportunidades.

Sin embargo, la otra línea de posibilidades que se proyecta desde la economía feminista, aparece representada por la economía feminista rupturista, desde la que se plantea que las propuestas políticas no puedan ser exclusivamente el objetivo a perseguir (Pérez Orozco, o.c.:256-261). Habría que romper con las estructuras jerárquicas dicotómicas que elaboran el binomio mercado/familia, mujer/madre, las cuales, no sólo nos llevan a acatar la feminización de la crianza y de las tareas domésticas, sino también el sacrificio y la culpa, así como el arrepentimiento de ser madres cada vez que nos enfrentamos a techos de cristal inalcanzables, o a autocuidados que nos confirman como “malas madres”. Finalmente, la clave reside en construir un NOSOTRAS unido más allá de pluralidades y diversidades, comprometido a los pactos de género. Un sujeto político que, desde la raíz cuestione la lógica androcéntrica de acumulación y de redistribución de los cuidados; a la par que, actúe acabando con las estructuras de las dicotomías patriarcales que construyen a las mujeres categóricamente en madres.

⁴⁵⁵ Véanse como tales cambiar los permisos de maternidad y paternidad, de forma que sean iguales e intransferibles. Así como, desmontar las jornadas laborales flexibilizando el trabajo remunerado para que se pueda dar lugar al uso de otros tiempos.

4.9. El *hostil*⁴⁵⁶ deseo⁴⁵⁷ *contrahegemónico*: ser “NO-madres”

Quizá para poder hablar de las *No-mo*⁴⁵⁸, deberíamos partir de la concepción transcultural que se establece sobre la identidad femenina, en la que el binomio mujer y madre, se convierten en una unicidad irrevocable en la historia de la humanidad. Una realidad, que a priori parece irremediable si miramos detenidamente a nuestro alrededor y vemos que, sí, efectivamente, la mayor parte de las mujeres, acaban convirtiéndose en madres. De manera que a razón de lo hasta ahora planteado, no haría falta recordar que a pesar de que todo ser humano nazca de mujer, ninguna mujer nace madre. En otras palabras, la situación universal reside en ser hija o hijo de, no madre de. Si bien es verdad que las capacidades fisiológicas de las mujeres hacen posible la descendencia humana, otra gran verdad es que no por ello estamos obligadas a entregarnos al ejercicio ni de gestar y parir una criatura, ni de cuidar de ella⁴⁵⁹.

Somos testigos de que los tiempos del sistema capitalista, así como las estructuras de la política sexual neoliberal, no funcionan. Además, bien es sabido y experimentado que, esta nuestra sociedad líquida y posmoderna otorga multitud de opciones personales y familiares. Sin embargo, veremos que a la hora de tratar la no-maternidad como una elección de vida, tan legítima como la opción de optar por convertirse en madre, se enfrentará a una serie de cuestionamientos y juicios de valor

484

⁴⁵⁶ Al hacer referencia al deseo de maternidad como un deseo *hostil*, nos basamos en las aportaciones de la psicoanalista Mabel Burin, quién determinó que el deseo *hostil* en la feminidad implicaría ser un deseo diferenciador y rompedor por dejar a un lado la represión condicionada a los deseos heteronormativos relacionados con la maternidad, para convertirse en una reivindicación novedosa en la que entran a formar parte deseos como el saber y el poder (Burin, 1996:89).

⁴⁵⁷ Somos conscientes de que existen múltiples variables en cuanto a la NO-maternidad. Como por ejemplo son los casos de maternidades deseadas, pero que biológicamente no son posibles de llevarse a la práctica. También existe la NO-maternidad ambivalente, que se rige por circunstancias vivenciales variables que, pueden desembocar o no en la maternidad. Sin embargo, hemos optado por acotar la temática en el *hostil* y consciente deseo de aquellas mujeres que tienen claro no querer convertirse en madres, y responden por ello a modelos identitarios *contrahegemónicos*. Por otra parte, cabe puntualizar que trataremos el aspecto del deseo, desde un punto de vista cultural, y no entraremos en analizarlo desde el aspecto psíquico (Chodorow, 1984 y Tubert, 1991).

⁴⁵⁸ Abreviatura del inglés *NOT-mother*.

⁴⁵⁹ Creemos conveniente llevar a cabo estas dos aclaraciones sobre el ejercicio de la maternidad, precisamente porque hoy en día podemos hablar tanto de madre genética como de madre portadora.

que varían al posicionarnos ante un modelo que veremos, se construye como *contrahegemónico*.

Pareciese que la NO-maternidad históricamente no hubiese existido⁴⁶⁰. Así como a la hora de nombrarse, la NO-maternidad y la figura identitaria de la NO-madre, o más coloquialmente *NO-mo*, debiera primeramente experimentar la negación del término que ante todo niega un “querer ser”. Es decir, desde el lenguaje –constructor del pensamiento y por ende, de la realidad-, toda aquella mujer que ejerce la maternidad debiera llamarse madre, mientras que aquellas que no tienen hijas o hijos, carecen de nombre propio. Visto así, la definición del término queda reducida sencillamente a tratarse desde el no ser, es decir, desde la negación del ser. Toda una declaración de intenciones si tenemos en cuenta que, ni si quiera existe un término que nombre de manera afirmativa a aquellas mujeres que, por voluntad y deseo propio eligen ser libres de descendencia. Sin embargo, el fenómeno es existente y ocuyente, las mujeres anteceden en los hechos a las posibles hipótesis, y finalmente realizan hechos innombrados (Lagarde, 2011:429). Una vez más, nos encontramos ante la disonancia que por antonomasia se enfrenta a la identidad normativa de la feminidad.

En cuanto al análisis semántico del término, efectivamente, se desarrollan una serie connotaciones y acepciones plurales que configuran el modelo *contrahegemónico*. En primer lugar, cabría entender cómo las mujeres denominadas no-madres no son sólo aquellas que deciden decir “NO” voluntariamente a la maternidad, en medida que la perciben como una imposición social asociada a la identidad femenina; sino también a aquellas mujeres que por diferentes motivaciones, condicionantes y/o razones, no tienen descendencia. Sin embargo, debemos tener en

⁴⁶⁰ Que la no-maternidad no sea visibilizada ni nombrada por la historiografía dominante, no significa que las mujeres que hayan deseado y deseen no ser madres no hayan tenido que asumir funciones parentales como son la crianza y los cuidados, contribuyendo así a la transmisión de la continuidad del patrimonio familiar, social y simbólico (Piella, 2012). Cuya centralidad en las relaciones de parentesco es tan valiosa, como el papel que juegan las hijas, las hermanas, las tías, las madrinas o las amigas de aquellas familias con descendencia. Por otra parte, existen grandes mujeres a lo largo de la historia que en su momento decidieron voluntariamente ser NO-madres. Pensemos en aquellas mujeres que entraron voluntariamente al mundo de la religión porque ni querían casarse ni querían hijas/os, rompiendo así con una normativa patriarcal que daba por supuestas ambas cosas (Rivera, 1991 y Sánchez Lora, en Morant, 2006). Una genealogía femenina de referentes de la que poco se habla desde la valoración positiva de su NO-maternidad, cuestión que muy probablemente les permitiese la realización personal a la que llegaron personajes del nivel de Santa Teresa de Jesús, Simone de Beauvoir, Emma Goldman, Virginia Woolf, Isabel I de Inglaterra, Clara Campoamor, Coco Chanel, o Katharine Hepburn entre otras.

cuenta que la imagen colectiva que generan, así como su legitimidad y juicio moral que se hace de ellas, no es el mismo. Nos referimos por una parte a aquellas mujeres con pareja que no pueden ser madres, sujetos que proyectan lástima y compasión. Por otra parte, las mujeres solteras, que no tienen pareja encubren si la falta de hijas o hijos es voluntaria o no. Y finalmente, una situación muy diferente, y la más interesante para nuestro estudio, es la de aquellas mujeres que aún teniendo pareja y pudiendo tener descendencia, deciden conscientemente no ser madres. He aquí la verdadera identidad femenina rompedora a la que haremos referencia por concebirse culturalmente como egoísta, rara, e incomprensible, a la par que por arrastrar una imagen y un valor estigmatizado hacia la exclusión.

A su vez, es interesante destacar cómo en la literatura de habla inglesa, se introduce la distinción entre el término neutro *childless*, “sin hijos/as”, entendiéndose como tal la decisión voluntaria o la involuntariedad en relación a las diferentes problemáticas que causen la situación. Y por otra parte, existe también el término *childfree*, que expresa la condición libre de hijas/os, y por tanto, la decisión consciente de no querer ser madre (Bogino, 2016.65). Promoviéndose desde el derecho a decidir y a ser respetado como un estilo de vida tan legítimo como cualquier otro.

Pero prosiguiendo con el tema, y dejando a un lado connotaciones y acepciones semánticas de un concepto cargado, cuanto menos de ideología, pasaremos a analizar los significados y proyecciones culturales que a través de la NO-maternidad se plantean en la sociedad occidental, y más en concreto, en el caso español⁴⁶¹.

En primer lugar, partiremos de las aclaraciones que, bien planteó en su día Tubert. Y es que, compartiendo con la autora, debemos tener en cuenta que, desde el prisma patriarcal, aquella mujer que no es madre, no sólo perturba el orden social,

⁴⁶¹ Para este último epígrafe, nos interesa precisamente observar, no sólo la diversidad de planteamientos en cuanto a las delimitaciones culturales que construyen hegemonícamente la identidad femenina; sino también la evolución histórica de la que somos herederas en cuanto a la dictadura franquista se refiere. Recordemos cómo el ideal de feminidad del “nacionalcatólico”, se resumía en un modelo de maternidad cuasi sacro-santo, que no entendía de alternativas posibles que no fuesen planteadas en torno a éste. Toda mujer que no cumpliera con el sagrado matrimonio, y lo culminase con una gran descendencia, no sólo vivía la frustración de quedarse para “vestir santos”; además cargaría con el peso del estigma que suponía no haber cumplido con la más elevada misión de toda mujer española: “dotar de hijos a la patria” (Valiente, 2003). Quizá actualmente el mandato no provenga de políticas dictatoriales explícitas, pero la presión emana de los posos educativos de una sociedad que aún a día de hoy, conserva arraigadas ciertas estructuras presentes.

sino que atenta contra la normatividad establecida entre las relaciones de hombres y mujeres, y el orden jerárquico desde el que se construyen (2010:169)⁴⁶².

Sin embargo, a nivel social, parecen no tenerse en cuenta, no sólo los análisis teóricos de los diferentes feminismos, sino, también la influencia que éstos hayan podido generar en una generación de mujeres cada vez más concienciada, y en consecuencia, los medios de comunicación hacen referencia a la NO-maternidad como si de una moda en aumento de todos los países occidentales se tratase⁴⁶³. Aunque, realmente, deberíamos plantearnos si se trata de una consecuencia de la precariedad laboral y del estilo de vida, o más bien de una decisión libre y voluntaria. Ahora se habla de las *NO-mo* como una identidad, un movimiento o un estilo de vida⁴⁶⁴. Pero también deberíamos hablar de que han sido las feministas quienes han desafiado el axioma que sostiene que la maternidad es destino (Ávila, o.c.:125).

“El trabajo, efectivamente también influye a la hora de tomar la decisión, pero la que quiere ser madre, es, *luchas contra viento y marea*, igual que se ha luchado toda la vida. Yo creo que influye más que ahora mismo hemos tomado conciencia sobre nosotras mismas, y hemos tenido posibilidad de poder decidir, que antes no se podía, eso es lo que nos ha hecho abrir nuestras mentes y ser capaces de decidir, y ser capaces de saber qué es lo que quieres y qué es lo que no quieres, y tener la posibilidad de poder hacerlo. De hecho, sino hubiesen existido todas las mujeres que anteriormente han luchado por nuestro derecho a decir, seguiríamos igual, siendo madres por obligación sistémica. Creo que hay que reconocer la estela de todas aquellas mujeres fuertes que han permitido que hoy podamos decidir”⁴⁶⁵.

487

No es difícil descubrir que, en una sociedad heteropatriarcal en la que la maternidad es tratada como la finalidad y realización de toda identidad femenina, el

⁴⁶² Bien es verdad que toda mujer que no es madre atenta contra el orden social del que venimos hablando, sin embargo, cierto es que existen variables de maternidad que a su vez otorgan menor o mayor prestigio, como es el hecho, en determinadas culturas, de ser madre de hijos varones, o el caso de que en algunas sociedades las mujeres que no tienen hijas/os llegan a ser consideradas como niñas toda su vida, cayendo en una grave situación de exclusión social y simbólica.

⁴⁶³ En el caso de España, entre un 5 y un 8% de las mujeres deciden no ser madres. El 25% de las mujeres españolas, nacidas en la década de los 70, no son madres. Fuente de información: www.ine.es

⁴⁶⁴ Pero, insisto, no se tienen en cuenta las raíces originarias de tal fenómeno, ni las necesidades sociales o culturales que demanda. Recurramos a la “hermenéutica de la sospecha”, y observemos cómo el capitalismo se hace hueco en todo este asunto, y es que desde los *mass media*, la NO-maternidad ha supuesto un cambio en el mercado a la par que unas consecuencias.

⁴⁶⁵ Testimonio de Noelia, 27 años.

hecho de no ser madre, suponga una deconstrucción transgresiva en cuanto a la feminidad se refiere. No sólo la maternidad es percibida social y culturalmente como un deseo inevitable, sino que además, se convierte en un imperativo incuestionable y central dentro de la construcción de una feminidad normativa (Anzorena y Yáñez, 2013:225). Sin duda, cabe plantearse la misma duda que le suscita a Beatriz Gimeno: ¿cómo es posible que todas las mujeres del mundo quieran ser madres?⁴⁶⁶ Ahora bien, quizá deberíamos respondernos recordando las intencionalidades de tal discurso, y es que, desde un prisma patriarcal, la maternidad, es una forma de asegurarse el control de los cuerpos de las mujeres, en cuanto a la reproducción, pero también en cuanto a la sexualidad se refiere (Lerner, 1990 y Pateman, 1995). Evidentemente, negarse al mandato impuesto por las estructuras de un sistema que, como hemos visto está marcado por tendencias discursivas que conciben a las mujeres como seres identificados con la naturaleza, supone convertirse en anomalía.

Precisamente, esa anomalía que otorga la elección, requiere una reflexión muy consciente del sujeto por estar sometida a una serie de presiones sociales, y juicios de valor que cuestionan y desfragmentan el estatus icónico de la feminidad hegemónica. Por ello, es claro que, para que la maternidad sea una cuestión libre, consciente y elegida de forma responsable, en el espacio de su reorganización y redefinición, deben entrar a formar parte, y a visibilizarse otros modelos tan legítimos y loables como es el deseo de la NO-maternidad. Una elección u opción, y no un destino vinculado como se nos ha hecho creer al fracaso, además de poder concebirse como una forma de transgresión y de rebeldía materializada en nuestros cuerpos y en nuestras vidas.

No obstante, y aunque cada vez de forma más patente, la opción de no ser madre esté al orden del día legitimándose como una expectativa de éxito profesional, realización personal o auto-cuidado desde el que no se conciben los principios hegemónicos de feminidad, las mujeres seguimos viviendo presiones condicionadas. Probablemente la conciliación haya sido un asunto incómodo desde el que no se han planteado las diferentes alternativas a la familia nuclear. No obstante, existe cada vez más, una fuerte necesidad de reclamar la conciliación desde todos los perfiles

⁴⁶⁶ Gimeno se plantea esta pregunta en el documental: *Las "NoMo": las mujeres que no quieren ser mamá*. Disponible en: <http://www.sinfiltros.com/sin-filtros-doc/las-mujeres-nomo-not-mother-20170127.html>

profesionales, así como de las diversas realidades personales y familiares con derecho a que se contemple una conciliación no excluyente⁴⁶⁷.

“Siempre me han preguntado si no era madre por una elección libre, o por un impedimento físico. Pero el aspecto que más me ha hecho sufrir en relación a los juicios de valor que lleva a cabo la sociedad es que mi derecho a no ser madre siempre haya estado en último lugar con respecto al de otras mujeres madres, u hombres padres, y hombres en general. Me refiero, a un ejemplo banal: cuando se escogen en el trabajo las vacaciones, primero tienen derecho a elegir las madres, en función de sus hijos, claro, después los hombres porque o son padres, o en todo caso, son hombres; y luego, las mujeres no- madres, es decir, ¡las eternas adolescentes!, aquellas que como no tienen hijos, carecen de responsabilidades”⁴⁶⁸.

Somos testigos de cómo desde las construcciones culturales, desde la sociabilización normativa de nuestros entornos vivenciales, desde el ámbito laboral⁴⁶⁹, desde los *mass media*, y desde las propias instituciones del sistema (véase la sanitaria)⁴⁷⁰, somos invitadas sutilmente a convertirnos en madres⁴⁷¹. No parece

489

⁴⁶⁷ A través del siguiente artículo, publicado en *El País*, se expone la necesidad, cada vez más imperante, de implementar una conciliación que atienda no sólo prioritariamente a las mujeres que son madres, o a aquellas familias que tienen personas a su cargo, sino también, acogiendo al principio ético del autocuidado, conciliar, ha de convertirse en un asunto presente en la vida de toda persona trabajadora, independientemente de sea madre, o tenga hijas o hijos a su cargo, personas mayores o dependientes.

Más información en: https://elpais.com/elpais/2017/10/04/buenavida/1507118676_490233.html?por=mosaico

⁴⁶⁸ Testimonio de Bárbara, 47 años.

⁴⁶⁹ Recordemos la iniciativa planteada por empresas como Google, Apple o Facebook de congelar los óvulos de sus trabajadoras. Toda una declaración de intenciones que dejó claro el hecho de situar a las mujeres como el último escalafón en la toma de sus propias decisiones. Un modo en el que la maternidad se convierte en una decisión condicionada al mercado laboral, y al criterio de las empresas.

Más información en: www.eldiario.es/agendapublica/impacto_social/congelacion-ovulos-empresas-regalo-envenenado_0_323718371.amp.html

⁴⁷⁰ No entraremos a ampliar la cuestión de las instituciones sanitarias, por limitaciones de la investigación, pero sí creemos conveniente mostrar el paternalismo de los requisitos protocolarios a los que están sujetas las autoridades médicas a la hora de someter a una mujer al proceso de ligadura de trompas. Siendo estas las “recomendaciones” de haber superado los 30 años de edad, y haber tenido mínimo tres hijos/as; mientras que a los 35, para poder someterse a una ligadura de trompas será necesario haber tenido mínimo dos, y a los 40, con uno/a es suficiente.

⁴⁷¹ Atendamos por poner un ejemplo digno de ser criticado a las ridículas y paternalistas políticas activas de apoyo a la mujer embarazada y a la maternidad que, son presentadas obligatoriamente a toda mujer que decide interrumpir su embarazo de forma gratuita en el período de espera administrativo en el que se tramita la gestión del IVE. Información que, atendiendo al art.º 14 de la Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo, de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo, presenta una serie de asociaciones “provida” a disposición de toda aquella mujer que quiera seguir adelante con el proceso de embarazo, entre las que destacaremos organizaciones como la Fundación Vida, la Universidad CEU San Pablo, la Comisión Madrileña para la Defensa de la Vida (Provida), o las Esclavas de la Virgen Dolorosa entre otras, así como los beneficios legales y económicos a los que toda familia puede optar.

mentira, que la posmodernidad líquida y reaccionaria contra las mujeres haya pasado por alto las vindicaciones que el movimiento feminista radical, impulsó durante la transición en España movilizando masas y conciencias, y luchando por el derecho libre a decidir sobre nuestros cuerpos y nuestras vidas⁴⁷². Hemos visto cómo el pasado dictatorial del primer franquismo, engendró un ideal de feminidad basado exclusivamente en el *ángel del hogar*. Un modelo desde el que no existía la posibilidad de elegir voluntariamente la opción de una NO-maternidad consciente, sin arriesgarse a pasar por el ostracismo y la estigmatización social que suponía. Sin embargo, actualmente, parece que hemos superado, -y cómo no, con creces-, los avances por la emancipación femenina que en su día, tanto costó visibilizar.

Hemos visto cómo la reacción patriarcal que apuesta por una “nueva” política sexual neoliberal, ha comenzado operando por exaltar la mística de la maternidad como una cultura total de exaltación hacia la maternidad. De modo que, el modelo de mujer neoliberal por el que apuestan las élites masculinas, ante todo habrá de convertirse en madre en algún momento de su vida, y no en una madre cualquiera, sino en una *full time*, sexy, a la moda, joven, y sobre todo, feliz. En este aspecto, podríamos entrar a considerar lo invasivos y determinantes que son los referentes normativos de mujeres –famosas- que disfrutaban de sus criaturas, luciéndolas como si de complementos a la última moda se tratasen⁴⁷³ (Fernández-Miranda, 2017).

La presión cultural desde la que somos llamadas a ser madres, como si de la mejor de las realizaciones se tratase, se impone por bandera mediante expresiones como, “y tú, ¿para cuándo?”, “se te va a pasar el arroz”, “ya sentirás cómo se te despierta el reloj biológico”, o “una mujer sin hijos es como un jardín sin flores”, o “eso lo dices ahora porque eres joven”, o “¿te lo vas a perder?”. Pero más allá de ello, los juicios de valor que interpelan contra el deseo de no-maternidad, se refugian en

⁴⁷² La utilización de métodos anticonceptivos en España fue legalizada en 1978. Sin embargo, no será hasta 1985, mediante la Ley Orgánica 9/1985 cuando se apruebe la despenalización de aborto inducido por tres supuestos: El primero, supuesto terapéutico por riesgo grave para la salud física o psíquica de la mujer embarazada; el segundo supuesto criminológico, por violación; y el tercero, supuesto eugenésico por malformaciones físicas o psíquicas en el feto.

⁴⁷³ Nos vienen a la mente imágenes como las de Angelina Jolie paseando con su prole, las de Sara Carbonero, o las más que simbólicas poses de Beyoncé con sus gemelos recuperando el estilo iconográfico de las vírgenes renacentistas.

críticas cuánto menos, banales. La NO-maternidad, llega al punto de ser interpretada como una decisión aberrantemente egoísta y desviada por ser considerada antinatural y, por ende, anti-femenina.

“He tenido pareja durante más de siete años, y aun así, no era algo que sintiera que quisiera que pasara, de hecho aborté dos veces en esos siete años. En cuanto a la presión, sí, he sentido bastante por parte de familiares no muy cercanos y de amigos con hijos, que te dicen en plan *¿y vosotros cuándo? O es lo mejor que os va a pasar*, o lo típico de *¡oye tía, ¿tú cuántos años tienes? Ya no te puedes despistar mucho*. O también cuando he engordado, te dicen *¿no estarás embarazada, no?* Y la peña tocándote la tripa, bueno... ¡un desfase total! O cada vez que te pides un tercio sin alcohol, todo el mundo te pregunta *¿no estarás embarazada, no?* En fin, ¡un puto suplicio! Esto hace que en ocasiones dude si de verdad no quiero tener hijos, o si me voy a arrepentir, o si cuando tenga cincuenta años me preguntaré *¿por qué no habré tenido un hijo?* O por mis padres, que les ves cuando otras parejas de colegas tienen hijos... y aunque ellos no me dicen nada, me hacen sentir un poco culpable. Estoy segura de que sin toda esta presión social, no sentiría estas dudas”⁴⁷⁴.

Sin embargo, parece que la opción de respetar la diversidad dentro de la propia identidad femenina, no se contempla. Fue Adrienne Rich, quien en su momento trató la maternidad versus la no-maternidad como dos polarizaciones desde las que beneficiar a la institución de la maternidad, y de la heterosexualidad obligatoria. Puesto que desde ambas, se otorgaba no sólo un estatus social y simbólico de mayor peso cultural, sino también cierta relevancia frente al deseo *contrahegemónico*, y anómalo de no-maternidad (Rich, 1996). Pareciera que nos encontrásemos ante un *continuum* que enfrenta a dos opuestos identitarios, que los hacen creer irreconciliables por elevar a uno de ellos hacia el culmen de la superioridad moral femenina.

En esta línea, recordemos el artículo de Carolina del Olmo, en el que la autora no sólo hablaba de la importancia de los cuidados, sino que además frivolisaba críticamente sobre la “amargura” que algún día vivirán las personas que optan por el modelo *childfree*⁴⁷⁵. Como respuesta, nos encontramos con testimonios de NO-madres

⁴⁷⁴ Testimonio de Ana, 36 años.

⁴⁷⁵ Artículo publicado en el periódico *El País*, 28 de febrero de 2016. Más información en: http://elpais.com/elpais/2016/02/06/ciencia/145608246_548206.html

que precisamente hacen alusión a la necesidad de visibilizar otro tipo de cuidados que vayan más allá de los propuestos por la estructuración familiar. Refiriéndose por una parte, a la importancia de considerar el auto-cuidado femenino, y la realización personal como el principio de la ética del *care*. Filosofía entendida como el comienzo metaforizado de ese cuarto propio que a principios de siglo, muy apropiadamente, nos presentaba Woolf. De este modo, se ponen en tela de juicio los preceptos de ciertos discursos teóricos que, parecen estar ligadas exclusivamente a la potencialidad femenina de la maternidad.

“Me causa mucho rechazo todo lo relacionado con los cuidados y con tener que ser una madre responsable, una *buena madre*, y toda esa presión del apego, la lactancia y tener que estar con ellos todo el tiempo, me causa mucho rechazo. Si yo fuese madre no querría dar el pecho, y la gente piensa que esto es demasiado *heavy*, es como si tuvieses que pasar por toda una serie de penurias para ser madre. Así como tampoco me reduciría la jornada. Y creo que este tipo de cosas las haría más que nada como una reivindicación, porque creo que son consecuencias menos malas que renunciar a parcelas de autonomía tuyas propias”⁴⁷⁶.

Por otra parte, veremos cómo a través de la NO-maternidad y de los condicionantes culturales que la determinan, aparecen recurrentes sentimientos de egoísmo. Es curioso observar que estos efectos, se producen precisamente por la idea infundada sobre ciertas tendencias para nada cuidadosas sobre los cuidados. Discursos en los que una vez más, aparecen presiones suscitadas por el hecho de no cumplir con el binomio ideal de feminidad que determina que ser mujer, consiste en ser madre, no olvidemos, el estadio más altruista de la humanidad. Pero quizá quepa plantearse si no es más egoísta e irresponsable elegir traer al mundo a otro ser que nada ha decidido.

“Lo que está claro es que no tengo ni deseo ni necesidad de tener un hijo. No me veo teniendo un hijo ni me hace ilusión verme cuidando un niño. No quiero esa responsabilidad. Necesito cuidar de mí, sentirme libre para hacer lo que deseé y ponerme yo primero, que es algo que no he podido hacer en toda mi vida. Y aunque decir esto me hace sentir egoísta y culpable, es lo que siento. ¡Ahí está la herencia de la moral judeocristiana y patriarcal! Y si me arrepiento, tendré que aceptarlo”⁴⁷⁷.

⁴⁷⁶ Testimonio de Nerea, 26 años.

⁴⁷⁷ Testimonio de Ana, 36 años.

Quisiéramos creer que las mujeres son sujetos de sus propios discursos, y no meros sustratos corporales de la reproducción. Pero como parece ser que, en este caso, el orden de los factores, sí altera el producto, debiéramos conformarnos con la corporalidad que atiende a nuestra identidad, como si de un ente meramente reproductivo se tratase.

Sin embargo, y a pesar del reduccionismo del asunto, podemos observar que tal corporalidad, parece estar inscrita dentro de una serie de mandatos sociales y culturales. Y precisamente, a través de esta egoísta culpabilización que parece encabezar la principal característica a la que ha de enfrentarse toda buena *NO-mo*, acabamos de abrir la caja de Pandora que, dará salida a toda una serie de juicios de valor y presiones culturales que, una vez más, dejan claro que la maternidad no es una asunto tan natural como algunos discursos defienden. Indudablemente si de una cuestión tan instintiva se tratase, no tendrían cabida ni la coacción social ni el mandato ideológico que se manifiesta ante aquellas mujeres que no desean ser madres.

“Mis inquietudes no se reflejan en una familia, y la sociedad no lo valora, y menos viniendo de un cuerpo femenino, que está dado como carne y desde la realización de la maternidad. A un nivel normativo, sí, es difícil mantener esta posición. Hay un proceso de deconstrucción muy fuerte. Las personas que decidimos no tener hijos vivimos una gran problemática. Creo que la decisión de no ser madre, es mucho más difícil que la de serlo. Creo que la verdadera decisión está también en no ser madre, porque la sociedad te empuja hacia esa inercia y hacia esa normatividad. Y no siempre, todo depende del camino que quieras tomar, por eso yo decidí no ser madre, y cuánto más miro a mi alrededor, más contenta estoy de la decisión que he tomado. Me reafirmo cada vez más”⁴⁷⁸.

Sin embargo, frente al tópico egoísta que tilda la NO-maternidad, muchas mujeres desde la *hostilidad* que encarna el deseo, se han rebelado, y han optado por tomar la decisión de NO ser madres como una respuesta ideológica, entendida como un fruto coherente de la militancia feminista y/o lesbofeminista frente a la heteronormatividad patriarcal que despolitiza a las mujeres.

⁴⁷⁸ Testimonio de Laura, 34 años.

“Creo que tiene que ver con ser lesbiana feminista en una época en la que la mayoría de las lesbianas no teníamos entre nuestros proyectos vitales ser madre, cosa que veo ahora mucho más. Queríamos romper con ese modelo familiar que era a la vez un modelo de vida, lo deseábamos. Y digo en una época, porque nací en el año 1958. Cuando tenía 20 años el feminismo radical comenzó con mucha fuerza en España, me interesaba muchísimo vivir eso, estar ahí libremente, me interesaban mucho las mujeres feministas y las lesbianas feministas, era un mundo apasionante en ese momento, quería militar, ir a las reuniones, a los actos, y después a tomar copas, a bailar, a reír, la maternidad me parecía un verdadero rollo que me sacaría de todo eso que estaba pasando”⁴⁷⁹.

Estas reacciones surgidas desde el feminismo radical de los setenta, tan personales como políticas, determinan la maternidad como una de las imposiciones patriarcales que más ha logrado subordinar y esclavizar históricamente a las mujeres (Figes, 1972). Opciones que surgen como motivación por resaltar la cara más negativa de la institución maternal. Y a través de ellas, se ponen en jaque determinismos que responden no sólo la naturalización instintiva de la que venimos hablando, sino también a las imposiciones heteronormativas que construyen la maternidad como la realización femenina por excelencia.

494

“Siempre he sido muy independiente, y jamás me ha llamado la atención traer a un ser vivo al mundo, quizá sea muy egoísta por ello, aunque para mí no lo sea. Creo que en mi caso, responde a una reacción como consecuencia de un tipo de educación, franquista y patriarcal. He sido educada en la dictadura y en un colegio de monjas, y como mujer tengo muchos posos que los he tenido que ir superando. Porque está claro que hemos sido educadas en y para la maternidad, te pongo un claro ejemplo, como son las *canastillas* que nos obligaban a confeccionar. También existía un tabú muy fuerte sobre la menstruación, y a continuación te hablaban del matrimonio para parir y criar. Lo he llegado a ver como un manejo y un control muy fuerte. Por eso, no he tenido dudas al respecto, lo vi muy claro desde el primer momento”⁴⁸⁰.

Por añadidura, también veremos que desde la decisión y práctica de NO-maternidad, y desde la crítica que a través de ella se experimenta, se llega a un punto

⁴⁷⁹ Testimonio de Belén, 58 años.

⁴⁸⁰ Testimonio de Rosa, 55 años.

antinatalista⁴⁸¹ asociado al decrecentismo y al ecologismo deconstructivo desde el que poner en evidencia el egoísmo que encarna el deseo que se gesta a través de la maternidad. Un egoísmo que incluso podríamos tildar de hedonista si lo vinculamos a la falta de coherencia, de sentido crítico, de respeto y de responsabilidad con el medio superpoblado en el que vivimos⁴⁸². Entendiendo que el logro de la sostenibilidad, es un logro cultural, el crecimiento demográfico constituye una dificultad mayor a la hora de alcanzar un futuro sostenible.

“Mi decisión de no ser madre, va llegando junto a mi madurez. Prácticamente decido no ser madre por opción política. De pequeña decía que quería ser madre de tres niñxs, y antes de los 25, porque si no era muy vieja (risas) ¡bendita inocencia! A medida que voy creciendo, comprendiendo el mundo, el sistema en el que vivo, creando una mente crítica, entiendo que aquí algo no funciona. Este es un mundo injusto en el que estamos constantemente al borde del colapso, y no quiero traer al mundo a otra persona que sufra, o que aún peor, siga contribuyendo a esta barbarie. Tampoco tengo la necesidad de sentirme realizada a través de terceros, me considero una mujer independiente, cargada de sueños y de proyectos que, sinceramente con hijx no puedes llevar a cabo (...) ni si quiera siento que sea necesario traer a nadie más a este mundo: sobrepoblación y escasez de recursos. Hay dos formas de ser madre, pariendo y adoptando... ¿ahora quién necesita una oportunidad? ¿El no nato, o el que ya está en el mundo? Además, no tengo la necesidad de sentirme realizada a través de terceros, creo que es innecesario y antinatural en el momento histórico y evolutivo en el que vivimos, y no quiero ser partícipe de la superpoblación que nos lleva de cabeza al colapso”⁴⁸³.

495

Cuestionar la maternidad, es un completo tabú hoy en día. Tristemente, por ello, esta visión sólo se manifiesta desde aquellas voces críticas hacia la maternidad⁴⁸⁴, primeramente porque son las únicas que debieran pública y políticamente justificar su

⁴⁸¹ Nos referimos al antinatalismo como una corriente ética y política inspirada en la lucha contra el cambio climático, la explotación animal o el patriarcado (Steiner y Vives Rego, 2013).

⁴⁸² Es interesante la visión crítica que en la serie televisiva *Utopía* se presenta con respecto al tema del impacto ambiental que todo ser humano genera, ligándolo a la superpoblación, y a la necesidad de no tener más descendencia biológica. En esta serie, se plantea que la maternidad es la decisión más poco ecológica en cuanto a la conservación del medio se refiere, poniendo el ejemplo de que un sólo ser humano, genera más de quinientas toneladas de CO2 a lo largo de toda su vida.
Ver más en: http://youtu.be/0DX_sLP3sMo

⁴⁸³ Testimonio de Alba, 32 años.

⁴⁸⁴ Tengamos en cuenta la postura de Simone de Beauvoir, del feminismo radical de los años setenta con Sulamith Firestone, o la de ciertos movimientos feministas lesbianos.

decisión por ser considerada *contrahegemónica*. Pudiera afirmarse que las convicciones patriarcales, se han encargado de recordarnos a la perfección la ontológica naturalidad del asunto; ya que ninguna mujer que es madre, o que quiera serlo es cuestionada por su deseo de maternidad, ni mucho menos criticada o sometida a presiones sociales a la hora de tener descendencia⁴⁸⁵. Por estas razones, veremos cómo toda mujer que transita en torno a la decisión de NO-maternidad, y llega a conclusiones que fracturan el discurso y cuestionan el orden social establecido, desarrolla una práctica deconstructiva que puede llegar a rozar el miedo a la pérdida identitaria.

“Hasta que no tomas la decisión y llegas a una edad determinada en la que te van diciendo que “se te está pasando el arroz”, o “¿cuándo vamos a ser abuelos?”, y “¿no quieres tener hijos?”, “¿no te da pena?”, y la típica frase que te dicen de que una “mujer se realiza teniendo hijos”, y de que “va a ser lo más bonito que te pase en el mundo”. Entonces claro que llega un momento en el que tú misma empiezas a cuestionarte todas esas cosas, ¿no? Quizá sea porque tú eres un poco rara, porque también piensas lo que te estás perdiendo. Entonces creo que, claro, tienes que ser bastante fuerte y haber hecho un trabajo bastante profundo para no caer en esas mitologías. Porque cuando te vas haciendo más mayor, la sociedad también te va presionando. La gente de tu alrededor va teniendo hijos. Y te preguntan si no tienes familia, es como si toda tu identidad pasase por ese filtro de la maternidad. Y cuando dices que no, que te estás dedicando a una tesis o a investigar, la gente piensa que estás todavía anclada en el pasado, o que eres muy adolescente por no continuar el camino. Pero en realidad no es así, yo he enfocado mi vida al estudio, sigo en la investigación, hago música, arte, cine...”⁴⁸⁶

496

Finalmente, destacaremos otra de las críticas recurrentes con las que las NO-mo se encuentran de forma rutinaria. Nos referimos al hecho de tildar el *hostil* deseo de NO-maternidad como una opción irrelevante por tratarse de incompleta. Consecuencia de la inmadurez sexual vinculada a las mujeres que no completan su ciclo fisiológico mediante la maternidad. Pareciera que estas críticas emanasen directamente de las aberraciones que en su día dictaminó de forma sentenciosa Freud. De manera que nos encontramos además de con mujeres egoístas, inferiores,

⁴⁸⁵ La crítica, como hemos visto, aparece cuando no se sigue el mandato hegemónico de las tendencias que actualmente encarnan la figura de la “buena madre”, y se decide optar por otro tipo de crianzas. Es precisamente ante este aspecto cuando se producen los juicios de valor hacia la maternidad.

⁴⁸⁶ Testimonio de Laura, 34 años.

incompletas y anómalas, con referentes de inmadurez mental. Eternas menores de edad, concebidas culturalmente al margen de la sociedad por romper con los pactos patriarcales que identifican a toda mujer con la maternidad. Por ello, toda NO-mo acaba recibiendo la crítica de estar abocada al paternalismo y a la infantilización que se experimenta al carecer de la normativa experiencia de feminidad.

“Me he tenido que enfrentar al sentimiento egoísta por el que te hacen pasar cuando no quieres ser madre, pero también a una sensación de inmadurez. Me dicen que ahora no quiero ser madre, *pero cuando sea más adulta ya querré tener hijos*. Dando a entender que ahora soy una mujer inmadura, y sin embargo, cuando sea madre llegaré a la cúspide de la madurez. Como si no fuese consciente de lo que digo, o como si se pusiese en duda mi seguridad a la hora de expresar mi opción de no ser madre. Sinceramente, he llegado a pensar que soy vista como una *bicha rara*, o que es un defecto antinatural el hecho de que no quiera ser madre”⁴⁸⁷.

A partir de este último capítulo, vemos cuanto menos necesaria la necesidad no sólo de redefinir la maternidad, y de desacralizar la mística que la potencia, como también apreciamos importante el hecho de apostar por escenarios antimaternales. Espacios y discursos redefinidos en los que poder visibilizar con total legitimidad las ambivalencias, tensiones, contradicciones, culpabilidades, arrepentimientos y deseos difusos sobre la maternidad y la NO-maternidad. Sin duda, es objetivo nuestro desde una reivindicación feminista en búsqueda de la igualdad real, nombrar todas las pluralidades desde su redefinición, y desde un reconocimiento que las estime tan visibles como loables en su práctica total.

497

⁴⁸⁷ Testimonio de Marta, 27 años.

*Qué queremos unas de otras
después de haber contado nuestras historias.
Queremos
ser curadas, queremos
una musgosa calma que se esparza sobre nuestras cicatrices.
Queremos
a la hermana todo poderosa que no asuste
quién hará que el dolor se vaya
que el pasado no sea así.*

-Audre Lorde⁴⁸⁸ -

⁴⁸⁸ Poema perteneciente al libro *No hay Poemas Honestos sobre Mujeres Muertas*, en *Our Dead Behind Us*, (1986).

- **Acto final. *Llena eres de gracia y de símbolos***

Hace más de 2000 años Cicerón dejaba claro que toda sociedad que no recuerda su historia, está condenada a repetirla. De modo que, para entender los procesos de construcción simbólica y cultural que discurren entre el modelo maternal del primer franquismo y el discurso neoliberal de la “buena madre”, ha sido necesario elaborar un barrido histórico que nos permitiese contextualizar la casuística de ambos discursos sobre la maternidad en el Estado español. Como resultado analítico de un transcurso extendido durante prácticamente un siglo, hemos observado cómo a raíz de ciertos procesos de expansión y de regresión histórica, el discurso de la maternidad se ha ido adaptando progresivamente a las circunstancias, exigencias e intencionalidades de los tiempos.

Aunque realmente, quedaría bastante incompleto el análisis si relegásemos una cuestión tan susceptible de críticas feministas a meras razones de adaptación a los tiempos. Harto es sabido que los acontecimientos históricos son determinantes para poder llevar a cabo una práctica de contextualización. Ahora bien, atendiendo a la necesidad de politización de las circunstancias, hemos observado cómo las diversas reacciones y resistencias patriarcales se reproducen reiteradamente en nuestra historia. Por ello, por una parte, exponíamos la necesidad de investigar desde los criterios éticos de la recuperación de la memoria histórica y desde la perspectiva de la *herstory*; pero a su vez, también ha sido fundamental tratar dicha recuperación desde un aspecto que presentase la memoria de las mujeres como una cuestión que, durante casi cuarenta años ha sufrido una brutal ablación de su existencia.

En este sentido, hemos observado cómo durante la modernidad y frenesí vivido en los apasionantes años de la *belle époque*, se desarrolló un contexto de libertades emancipadoras en clave feminista íntimamente relacionado con ciertos círculos intelectuales. No obstante, fueron momentos en los que, a pesar de corresponderse con una sociedad burguesa y minoritaria, empezaban a vislumbrarse los preludios de una nueva cultura femenina que apostaba por una identidad autónoma y emancipada,

y como consecuencia comenzaría a resquebrajar las estructuras de las élites patriarcales. Estas mujeres pertenecientes al Lyceum Club, o a la Residencia de Señoritas de Madrid, tuvieron grandes referentes que ya a principios de siglo comenzaron a dejar huella en el duro camino hacia la necesidad de exponer una feminidad disidente que, ante todo, cuestionase al clásico modelo del *ángel del hogar*. La lucha por educar a las mujeres en su derecho a decidir por otras posibles realizaciones vitales, promovió que la maternidad fuese tratada desde una perspectiva no determinada por razón del sexo. Y la apuesta por una maternidad consciente y elegida, se convirtió en uno de los puntos fuertes de estos años de modernidad y República. Sin embargo, hemos sido conscientes de que el discurso reivindicativo de las élites, no fue más que el arranque de un modelo de feminidad que no dio tiempo a que cuajase en una sociedad española sucumbida ante tradicionalismos anquilosados de la religión católica, quedando tras la Guerra Civil, olvidado en un cajón de la memoria.

De la mano de la dictadura “nacionalcatólica”, volvieron a resignificarse ciertos valores patriarcales que empezaban no a quedarse superados; porque de ser así, hubiésemos soñado demasiado en muy poco tiempo, pero sí a parecer fruto de una moda que comenzaba a volverse obsoleta. La “nueva” mujer española, a pasos agigantados, hizo desaparecer a fuerza de censura, represión y exaltación de valores católicos y patrios la identidad femenina que la mujer moderna, con fuerte tesón, traía de la mano. Toda una genealogía de modernas, *garçonnes*, pioneras sufragistas, intelectuales, maestras, escritoras, artistas, activistas, las estudiantes de la Resi, las “maridas” del Lyceum Club, milicianas y políticas, fueron borradas con el objetivo de implantar una amnesia colectiva.

Los vetustos símbolos del tradicionalismo católico y español, fueron impuestos por bandera, y con ellos, las mujeres del primer franquismo hubieron de acatar un estilo de vida adoctrinado en la sumisión del más sagrado y místico de los mandatos de género: la maternidad. Nos atreveríamos a afirmar, después de lo investigado al respecto, que nos hemos encontrado ante una de las prácticas culturales más señalada, condicionada e impuesta desde las élites patriarcales del poder. La maternidad durante el primer franquismo, supuso la disposición del cuerpo de las

mujeres al servicio del Estado “nacionalcatólico”. Y para ello, no sólo se llevó a cabo una ablación de referentes femeninos que hubiesen puesto en tela de juicio que la finalidad del ser mujer sucumbía en la maternidad. Y es que, para poder tener una fundamentación legitimada, el “nacionalcatolicismo” se encargó de llevar a la práctica el más férreo de los adiestramientos femeninos que la historia de este país pueda recordar. Se buscaba como estrategia mistificar el modelo maternal, para lo cual, se sacralizarían ciertos referentes tangibles de exaltación patriótica, como fueron los casos de Isabel la Católica o Santa Teresa de Jesús. Ambas, además, retomaban los valores de la Virgen María, el máximo ideal de feminidad que, al régimen, de una forma subliminal, le interesaba destacar. Madre abnegada, sacrificada, *amantísima* y dolorosa, silenciosa, pura, asexuada y siempre esclava del Señor, la Madre de Dios, suponía un modelo de *hipermaternidad* que, a pesar de las codificaciones de su imagen, se adaptaba a la perfección a las exigencias patrióticas del “nacionalcatolicismo”.

He aquí la paradoja con la que a lo largo de esta tesis hemos tenido que lidiar. Y para ilustrar mejor nuestros argumentos nos referiremos al hecho de que un modelo tan paradójico como ficticio, es rescatado e integrado a pesar de las distancias en el tiempo, y a pesar de los avances culturales de esta nuestra sociedad. Durante el primer franquismo, hemos visto que el adoctrinamiento “nacionalcatólico” llegó hasta el punto de exigir a las mujeres que a toda costa se convirtiesen en madres, pero sin tener acceso a ningún tipo de educación sexual y reproductiva. El objetivo de esta negación de la sexualidad femenina, claramente residía en lograr generar misticismos basados en el desconocimiento. Pensemos que, cuanto mayor conocimiento tienen las mujeres sobre sus propios cuerpos, mayor capacidad, criterio y rigor tendrán para decidir sobre él, sin la necesidad de que la opinión de grandes expertos se convierta en dogma.

Sin embargo, y a pesar de que pueda parecer una extravagancia o incluso una ficción paródico-paradójica, en la actualidad, hemos podido apreciar que el modelo mitológico se ha intensificado hasta el punto de que las madres ahora buscan una *súper-maternidad* más sexualizada que nunca. El nuevo ideal de maternidad de la “buena madre”, responde incluso a una parte erótica del imaginario colectivo, y sobre

todo sexualizada, no sólo como fetiche patriarcal, sino también como exigencia vital. Pensemos, por ejemplo, en expresiones como la popular MILF (siglas en inglés que responden a *Mother I'd like to fuck*).

Como resultado, observamos que tanto en el primer franquismo como en la actualidad, existe un punto en común con respecto a la potencia sexual femenina, y es que la mejor manera de potenciarlo, será mediante el deseo de la maternidad y la mistificación de ésta. En el primer franquismo, entendida como el único modo de sexualidad, pero que además era planteado desde la negación, y por lo tanto respondía a contradicciones ilógicas. Por ello, María, era el ejemplo de redención de los parámetros normativos que había de acatar la “nueva” mujer española. La novedad de la figura de la “buena madre”, como tendencia, con respecto al modelo maternal del primer franquismo reside en la nueva política sexual que caracteriza las pautas del orden neoliberal. La “buena madre”, debe atender a un atractivo físico total, placentero, sexualizado, deseable y objeto de fantasías eróticas que funcionan dando a entender que la figura de la madre, hoy por hoy, lo tiene todo; y además, su maternidad la convierte en un ser gozoso que atiende al deseo de supra sexualización de la masculinidad.

Tengamos en cuenta que una de las mayores presiones y opresiones para las mujeres de la posmodernidad, reside en deber mostrarse como entes sexuales in extremis, y deber demostrarlo con cualquier actividad y acción que realicen. Hemos visto que, hasta una cuestión como el parto o la lactancia, pasará a sexualizarse hasta el punto de convertirse en un momento ideal por lo placentero que se supone que ha de ser. Estas realidades atienden a una resignificación ceñida y acotada a una representación exclusivamente sexual del cuerpo femenino. Una situación con la que pareciera que debiésemos gozar obligatoriamente, para así poder demostrar la capacidad amorosamente instintiva y de cuidados que se otorga al ser mujer.

Consideramos atendiendo a la “nueva” política sexual anteriormente planteada, que no sólo la mística de la feminidad ha calado hondo en el modelo neoliberal de maternidad, pues además, la perversión del mito de la belleza, ha penetrado a su vez con todas sus fuerzas y de tal modo que ahora el cuerpo de la mujer que acaba de dar

a luz, no se libera ni por un momento. Rápidamente habrá de perder los kilos que ganó, creyendo además que se conseguirá más fructíferamente dando el pecho, o sometién dose a operaciones de estética que hagan perder aquellas flacideces o ensanchamientos jamás deseados.

En contraste con lo que venimos comentando, en cuanto se refiere al modelo de la “buena madre”, observamos que en comparación con el primer franquismo, éste se renueva con los mismos objetivos de controlar a las mujeres cumpliendo nuestra hipótesis de conexión entre ambos ideales. Utilizando para ello la aplicación de limitaciones, incongruencias y exigencias que, si en el “nacionalcatolicismo” eran perversas, a día de hoy ante un Estado que presume de un bienestar social igualitario, no dejan de ser siniestras. La Virgen María convertida en icono, podría parecernos pasada de moda, no obstante, las pautas neoliberales, ni son tan “neo” ni tan liberales, y logran conformar a la perfección un ideal que en corrientes y círculos contraculturales sería impensable por la ranciedad obsoleta de tal asunto. Sin embargo, el origen burgués del *ángel del hogar*, también presente en la *Sofía de Rousseau*, responde como hemos visto a la figura mística de la Virgen María; y todas estas multidimensiones caleidoscópicas de la “buena madre”, configuran el modelo maternal del primer franquismo, y son readaptadas a través de los postulados dictatoriales del “nacionalcatolicismo”.

503

Cometido nuestro ha sido, como hemos podido apreciar, cuestionarnos si estos ideales sobreviven actualmente en el discurso neoliberal de la “buena madre” que irrumpe en la democrática España del momento, de qué manera y con qué intención. Porque a priori, no son tan evidentes los orígenes de la tendencia actual en los que se fundamentan las “nuevas” tendencias maternas, y nos atrevemos a poder exponerlo así por las sutilezas posmodernas que el neoliberalismo encierra.

De igual modo, la mística de la maternidad, se perpetúa con el paso del tiempo, aun creyendo que los posos del primer franquismo habían sido superados. La maternidad ha sido revalorizada, hasta el punto de elevarla a una especie de sacralización en la que toda la mujer que es madre, represente valores y condiciones de un ser cuasi divino. Esta acción cultural de elevar a las madres a una condición

sobrehumana, supone que, para ello, deba existir previamente toda una preparación de postulados cristianos que sumerja a las mujeres en una educación basada en el imperativo del sacrificio.

No obstante lo hasta ahora expuesto, hemos vivido la influencia, presencia y pertenencia a todo un discurso teórico feminista que, nos ha demostrado muy lúcidamente las estructuras de poder que legitiman la creencia en la maternidad como si de la máxima realización femenina se tratase. Sin embargo, la mayoría de las mujeres españolas siguen queriendo convertirse en madres, y en muchas ocasiones sin plantearse la consciencia del discurso que nuestras modernas y radicales preludiaban. Bien es verdad que, las distintas teóricas feministas en cada uno de sus ámbitos y desde sus específicos y concretos estudios, consideraron pertinente -atendiendo a cada fuente de conocimiento y tendencia discursiva- unas u otras críticas, análisis, reivindicaciones u objeciones sobre el ejercicio de la maternidad. Perspectivas, de vital importancia e interés a la hora de comprender la pluralidad de pensamientos que, inmersos en los feminismos contemporáneos, nos han llevado a poder percibir y analizar la complejidad histórica y cultural que ha sido construida entre el modelo maternal del primer franquismo y el discurso neoliberal de la “buena madre”.

504

La problemática, como hemos podido apreciar, empezó a gestarse en los años 80, momento en el que, el neoliberalismo bien aconsejado por políticas esencialistas de la posmodernidad, trajo de la mano la re-ideologización de la maternidad. Una revalorización, similar a la de los tiempos de Franco, o, mejor dicho, atrevámonos a denominar a este problema por su nombre, y nombrémoslo como realmente merece: mística de la maternidad. Un apetitoso caldo de cultivo, que se servía con todos los ingredientes necesarios de una fuerte reacción patriarcal ante los irrefrenables avances del feminismo radical. Sin lugar a duda, si la sexualidad femenina que durante los años 60 y 70 se trató desde la liberación, actualmente se emplea como un yugo normativo desde el que construir a las mujeres haciéndonos creer libres por ello. Presenciamos lo absurdo del mito, rozando el patetismo de lo grotesco.

Ahora bien, antes de adelantarnos a los acontecimientos, hemos visto a lo largo del análisis sobre el contexto histórico y cultural del primer franquismo, cómo este tipo

de reacciones patriarcales, se repiten nuevamente cuando el avance por la emancipación femenina parece ser inevitable. El caso de España, fue más que ejemplar en el sentido de vivir el feminismo radical como la apertura de una gran esperanza democrática hacia la igualdad. Fueron múltiples los avances, superaciones y transgresiones de género que otorgó la concienciación de las mujeres y del movimiento feminista tras casi cuarenta años de dictadura. Todo esto, pareciera confirmar un cambio paradigmático que, sin lugar a duda, por una parte, debemos celebrar que lo fue. Pero, simultáneamente, el proceso por la emancipación femenina, y por el logro de la igualdad como un derecho real, que no formal, no irrumpió de la noche a la mañana, ni los cambios llegaron a palparse sustancialmente. La vida de muchas mujeres, seguía sin mejorar, a pesar de que se produjese una gran incorporación al mercado laboral, la precarización, los bajos sueldos, las dobles y triples jornadas, los techos de cristal y la feminización de la pobreza, siguieron fomentando las desigualdades ya existentes.

Somos conscientes de que el mercado laboral prometido por la democracia, no nos proporcionó la plena igualdad reivindicada, simplemente hizo visibles otras necesidades que la sociedad del Estado del bienestar no había previsto. Nos referimos a las enormes dificultades que, además, empezaron a ser más que patentes en cuanto al acceso al espacio público y en igualdad de condiciones con respecto a nuestros compañeros varones se refiere.

Esta idea de falsa igualdad, se ha venido acrecentando si tenemos en cuenta una de las vertientes que aún en pleno siglo XXI sigue condicionando a las mujeres: la maternidad. Con ello nos hemos referido al hecho de que progresivamente desde los años 80 en adelante, ha ido gestándose una fuerte y sutil reacción patriarcal basada en la exaltación de los valores positivos de la diferencia sexual. Un espacio en el que la mística de la maternidad, goza de un protagonismo imperante, y donde la “nueva revolución de los cuidados”, está llegando a un punto de convertirse en un cuidado paliativo hacia nosotras mismas.

De manera que, hemos observado unas resistencias de pactos patriarcales muy similares a las llevadas a cabo por el sistema dictatorial del “nacionalcatolicismo”. Y es

que, cabe cuestionarse si asistimos a la presencia de un nuevo autoritarismo, tan presente en todos los puntos de nuestra sociedad, como sutil es su apariencia. Podríamos relacionar la exaltación de este actual autoritarismo, posmoderno y neoliberal, con la exaltación de todo tiempo anterior, como si de un tiempo mejor se tratase. Una idealización del pasado que se propone como solución a la problemática del presente, pero sin habernos cuestionado los déficits de la historia. Rescatar los valores y prácticas de la mística maternal sembrada hace casi un siglo, no nos solucionará el caos cultural del momento presente. Necesitamos encontrar lo que más nos convenga en cada momento, sin tener por ello que recurrir a las soluciones que en un tiempo pasado fueron asimiladas, porque ello hace que no hayamos superado los errores que nos trajeron al momento presente.

Nos pensamos más libres que nunca por haber superado una etapa tan terrible de dominación como fue la dictadura franquista. Pero pareciera olvidársenos que ante toda liberación el patriarcado acaba sucumbiendo ante nuevas formas de dominación aun más terribles. Con ello, creemos interesante hacer hincapié en el hecho de que, a mayores avances del movimiento feminista, mayores serán las reacciones y resistencias patriarcales, que de una forma muy metaestable, responden a una serie de adaptaciones evolutivas condicionadas al contexto y a las estructuras culturales del momento.

En este sentido, y prosiguiendo con las conclusiones a las que hemos llegado, hemos podido considerar el surgimiento de una nueva feminidad como tendencia de los axiomas neoliberales. Nos referimos al hecho de la exaltación de ciertos valores positivos de la diferencia femenina, los referentes a la maternidad. Ahora bien, esta exaltación cuasi mística de la maternidad, consideramos supone una respuesta edulcorada ante el mito de la libre elección que justifica todo tipo de acción llevada a cabo en esta era posmoderna. Actualmente, atendemos a una nueva feminidad que provee a la masculinidad dominante, alimentando y reproduciendo los tradicionalismos patriarcales que condenan a las mujeres a seguir acatando la mística de la maternidad. Es decir, la maternidad durante el primer franquismo, suponía una exigencia identitaria, que era premiada potenciando los valores positivos de la diferencia sexual, a la par que trataba simbólicamente a las madres como seres

garantes de la supervivencia de la patria. Ahora bien, es cierto que, en la actualidad, no sufrimos exigencias dictatoriales, o al menos no son nombradas como tal. Pero lo que sí es verdad es que las pretensiones que en su día se convirtieron en órdenes normativas de una dictadura, a día de hoy han pasado a considerarse sutilezas y presiones culturales que no son tan fáciles de desechar.

Empezaremos por considerar que, la maternidad que en su día representaba una fuerte exigencia identitaria, actualmente ha pasado a convertirse en una valoración positiva de la diferencia sexual, desde la que multitud de mujeres se sienten empoderadas. Pareciera que asistiésemos a un espectáculo de fuerzas místicas, y de esencialismos uterinos que se hubiesen apoderado de la verdadera razón del sujeto político del movimiento feminista. No obstante, apreciamos claramente que el objetivo de las prácticas de empoderamiento femenino que rodean a la mística de la maternidad actual, representan de una forma camuflada la inercia de ciertos tradicionalismos de los que todavía no hemos pasado página.

Ahora bien, lo peligroso realmente, es la forma que tiene esta mística de adaptarse al neoliberalismo para hacernos creer más libres, más generosas, más femeninas, más mujeres, más ecologistas y más anticapitalistas, cuando lo que verdaderamente estamos llevando a cabo son prácticas sumamente arcaicas, elitistas y tradicionales que promueven fuertes desigualdades entre hombres y mujeres. Hemos observado cómo la figura de la “buena madre”, codificada en la *hipermadre*, no sufre ningún tipo de problematización, es más, comienza a convertirse en la tendencia contracultural de las élites progresistas. Parir en casa, acompañada de una *doula*, dar el pecho a demanda y de forma prolongada, practicar el colecho, el apego y que sean las mujeres quienes se retiren de sus vidas para dedicarse exclusivamente a la crianza, representa una fuerte regresión producto de una determinada reacción patriarcal; además de obstaculizar mediante fuertes resistencias los avances en pro de la igualdad. Lo que verdaderamente hace que estas tendencias resulten sospechosas, es que la maternidad siga construyéndose como un ejercicio que compete exclusivamente a las mujeres, y en el que la figura del padre, pareciera no tener ni presencia ni mucho menos responsabilidades. Desde esta mística, se nos educa no sólo a ser las portadoras de sus valores, sino también a liderar su empoderamiento, convirtiéndonos en las

absolutas protagonistas, comprometidas en la causa, y en la carga que ello supone, de ahí que finalmente acabemos viviendo una revolución de cuidados paliativos.

Seguimos siendo las mujeres quienes acatamos el mandato identitario ante maternidades en las que no cuestionamos ni el deseo, ni las construcciones culturales que nos llevan a realizar unas prácticas u otras. Seguimos siendo objetos de un discurso en el que, al igual que la “nueva” mujer española del “nacionalcatolicismo”, representamos a las máximas responsables en cuerpo y alma de un sacrificio. Seguimos respondiendo ante nefastas políticas de conciliación que no tienen en cuenta las desigualdades binarias de base, y que ante todo anteponen los cuidados a las otras personas por encima de los cuidados hacia una misma. Seguimos viviendo de forma relacional, en un por y para tan naturalizado como legitimado por determinarse una práctica no sacrificada, sino altruista. Además, permitimos más que nunca que éste sea el “siglo del niño/a”, un contexto en el que afloran todo tipo de consejos multivirales convertidos en presiones discursivas que, sin lugar a duda, nos alejan de ser protagonistas de nuestra propia experiencia. Veámos cómo el bebé se convertía en amante y en esposo, y en el sacrificio por el que toda madre de dos épocas contrastadas se desvivía. En cualquier caso, y negando la paternidad implicada en el ejercicio, se produce un desplazamiento de la figura de la madre, en favor de la hija o del hijo. Estas tendencias, hemos visto cómo fomentan que las criaturas, según discursos expertos (de varones), nazcan siendo más especiales, más empáticas, o más inteligentes, haciendo que nos cuestionemos si ésta es una excusa para pasar a un segundo plano a las madres.

El ideal de la “buena madre” actual de la posmodernidad, podría encajar a la perfección con el póstumo de la “nueva” mujer española del “nacionalcatolicismo”, cuya identidad se fundamentaba en el hogar y en la crianza, como única posibilidad de realización personal. Realización que además respondía ante las exigencias del sistema. Sin embargo, actualmente se piensa que una madre que se entrega y se sacrifica, o mejor dicho, que responde con todo su amor instintivo ante la crianza, se convierte en una cuestión anticapitalista por no entregar su cuerpo a la dominación empresarial del mercado laboral; cuando realmente lo que fomenta es una disposición mercantil del cuerpo femenino en beneficio de otorgar mayor número de bienes

(convertidos en personas) a una nación. La transpolación de un modelo maternal a otro, es cuanto menos perversa. La presión además es fortísima. Pensemos que, al igual que en el primer franquismo, sobre las madres actuales recae la responsabilidad de que esas criaturas sean gente de bien, de ahí que la exigencia gire en torno a crianzas alternativas, que de alternativas no tienen nada. La novedad reside en la regresión dictatorial, y ahora se convierte en “progre” o “alternativa”.

Por otra parte, la maternidad intensiva, así como el ideal de la “nueva” mujer española “nacionalcatólica” responde ante la necesidad de sacrificio y abnegación que conduce directamente a una maternidad pasiva y despolitizada. De ahí que las “nuevas” prácticas se conviertan en los sacrificios mejor aceptados como referentes de una buena maternidad. Actualmente este sacrificio que estamos exponiendo, ha pasado a denominarse placer. Convertirse en madre en el siglo XXI, supondrá todo un desafío paradójico, ya que desde las “nuevas” tendencias en crianza “anticapitalista”, la maternidad implicará un ejercicio en el que, el primer paso suponga dejar de lado al supuesto “yo” hedonista de la postmodernidad para volcarse en el placer del otro. Cuestión que, deja de ser entendida como un “sacrificio”, para pasar a convertirse en uno de los mejores goces y placeres que implica el supuesto altruismo maternal.

509

En esta línea, y paragonando con la negación de la sexualidad femenina y de la falta de conocimientos sobre el cuerpo de las mujeres durante el primer franquismo, quizá ahora deberíamos hablar de la falta de libertades sistémicas a la hora de elegir cómo ser madres.

Es por ello, que a colación de lo hasta ahora comentado, los testimonios recogidos a través de conversaciones, lecturas y entrevistas, no se presentan como simples anécdotas, sino como ejemplos que representan el hecho de reivindicar la diversidad y pluralidad existente sobre el ejercicio de la maternidad. Pluralidad contraria a un discurso que invita a la unidimensionalidad, y rechaza el hecho aquí planteado de que las mujeres criticamos los mandatos culturales, pero a su vez, construimos nuestras propias decisiones y nuestras vidas en constante negociación con ellos. No obstante, y en parangón con el primer franquismo, los cambios en la forma de vivir la maternidad,

tienen que ver sin dudas con la individualización y la reprivatización de la vida propia de la posmodernidad y del neoliberalismo.

Actualmente la maternidad aparece exaltada por sí sola, es decir, no se encuentra ligada obligatoriamente a la heterosexualidad, ni a un matrimonio monógamo, ni al amor, ni necesariamente a una pareja. Existen múltiples posibilidades calidoscópicas que convierten el ejercicio de la maternidad en uno más de los completos bailes de máscaras al que podamos asistir. A día de hoy irrumpen en la escena una serie de verosimilitudes que durante el primer franquismo, no tenían cabida de ningún tipo, entre otros aspectos, porque la maternidad funcionaba como una pieza fundamental del engranaje de la identidad femenina, y dependía enteramente del matrimonio heterosexual, al que las mujeres (principalmente) debían llegar vírgenes, comportándose en sus relaciones sexuales de forma pasiva. Todo este discurso unidimensional, se ha superado, pero... ciertas cuestiones que tejen los valores más primarios culturalmente adscritos a la maternidad, no sólo siguen conservándose, es que además se rescatan y se convierten en los garantes que aseguran la única posibilidad de ser una “buena madre”. Es decir, asistimos a una reconversión e hiperbolización de cuestiones, como por ejemplo es el sacrificio, ahora transformado en un placer altruista.

Todo esto además, parece confirmar la transformación y readaptación simbólica de dos modelos ideales de feminidad que, durante el primer franquismo, como hemos podido analizar, funcionaron a la perfección a la hora de determinar una catalogación normativa entre las mujeres. Hablamos de la Virgen María, y de Eva, quien a pesar de ser utilizada como un referente de lo que no se ha de ser, sin embargo, no deja de enmarcarse dentro de los parámetros de lo que sí se ha de ser: madres. Ambas figuras, funcionaron durante el “nacionalcatolicismo” mediante reapropiaciones simbólicas que construían a las mujeres como pecadoras en proceso de redención, o como el ejemplo modélico de pureza y abnegación a seguir. Ahora bien, aplicar literalmente los significados de dichos modelos en la posmodernidad del contexto histórico y cultural que nos toca vivir, supondría una exageración cuasi grotesca. De manera que, el único modo de potenciar sus representaciones simbólicas dentro del compendio que enmarca la identidad femenina actual, será a través de su adaptación en los

paradigmas de la “buena madre” y la “mala madre”. Estas observaciones las hemos basado en la trayectoria de la cultura patriarcal española del último siglo; en la que, ambas figuras -la Virgen María y Eva-, son madres, y determinan la identidad femenina en torno a la maternidad como un imperativo incuestionable, logrando además filtrarse en las tendencias actuales del discurso maternal.

Asistimos a la permanencia y vigencia de dos modelos que, a distancia de casi 80 años, sobreviven inspirando prácticas maternas determinadas como “buenas” y “malas”. Prácticas o tendencias discursivas, que no sólo fomentan la desigualdad entre mujeres y hombres por encasillar la maternidad como un ejercicio místico y exclusivo de la identidad femenina; sino también por generar desigualdades sociales reales entre las mujeres. Desigualdades que reproducen el clásico divide y vencerás característico del patriarcado que enfrenta a las mujeres, creando frustraciones y exigencias ante el cumplimiento, o incumplimiento de un discurso y un modelo, que se convierte en el estandarte del *savoir faire* de la feminidad.

En contraste con lo anteriormente concluido, no podemos olvidar la cada vez más afluente representación, resignificación y reivindicación de la posibilidad de decidir abierta y libremente no ser madre. Quizá por constituir un rechazo minoritario de la identidad femenina que, aun se concibe como hegemónica y normativa, podemos suscribir la firmeza de las *No-mo* a una cuestión verdaderamente revolucionaria. Nos encontramos ante una libre tendencia no condicionada y transgresora que, probablemente acabe reclamando una redefinición de la identidad femenina. No olvidemos que son quienes realmente fracturan la idea esencialista de que la maternidad sea una cuestión natural inherente a la feminidad y al ser mujer, como a día de hoy se nos sigue haciendo creer. Decidir ser *No-mo*, implica ser conscientes, controlar y disfrutar de una sexualidad propia sin necesidad de vincular el placer al servicio de la identidad relacional adscrita a la feminidad. A la par que la elección de no maternidad, rompe con determinados referentes que construyen a las mujeres en seres carentes de su propio sujeto, goce, deseo, placer y autonomía convertidos en los objetos y productos del bienestar de la masculinidad.

Es por ello que, las *No-mo*, molestan, agreden y fracturan los postulados más primitivos del sistema patriarcal, porque representan a nuestro juicio la necesidad revolucionaria de llevar a cabo una ruptura y resignificación tanto en el imaginario colectivo como en la relación de conceptos, así como de medidas políticas, económicas, educativas y de estructuras culturales que engranan el contrato socio-sexual.

Hasta lo aquí expuesto, alcanzamos admitir que la maternidad no ha tenido una historia propia, es decir podríamos atrevernos a asegurar que está ausente el relato de la maternidad, ya que al suponer enfrentarse a la pluralidad, por no existir un único modelo de maternidad, constaría un verdadero conflicto que llevaría al discurso hegemónico a plantearse el conflicto y la variedad. En efecto, el patriarcado nos construye a las mujeres como idénticas, a la par que espera que la maternidad sea una cuestión idéntica entre identidades también idénticas, con el objetivo de marcar las desigualdades ontológicas que subyacen a la exclusión histórica de las mujeres en el ámbito de la ciudadanía. No obstante, no existe una definición universal, ni tampoco uniforme sobre la maternidad. Sin embargo, lo que sí se ha producido es la legitimación y perpetuación de un reparto desigual del poder de designación entre los individuos. Es por ello que la maternidad ha sido configurada como uno de los más potentes imperativos identitarios de la feminidad, y se sigue monopolizando como tal porque sus prácticas discursivas se construyen y readaptan desde las claves patriarcales del orden neoliberal y capitalista. Definitivamente admitimos que no hay mejor institución patriarcal que toda aquella mujer que es madre, puesto que sin su presencia, la metaestabilidad del sistema del que venimos hablando quedaría desestabilizada.

No obstante, no es intención nuestra lanzar unas aclaraciones tan contundentes sin previamente haber tenido en cuenta las múltiples complejidades del asunto. Y precisamente por ello, y retomando la importancia presente en las diversas posiciones teóricas proyectadas desde las distintas corrientes feministas, plantearemos un repertorio de alternativas frente a un modelo cultural y un deseo convertido en hegemónico dentro de la construcción de la identidad femenina. Dicho esto, sólo nos queda incidir, por una parte, en la problemática que supone readaptar una mística

maternal obsoleta, y edulcorada de empoderamiento femenino al contexto actual. Mientras que, por otra parte, no podemos dejar de presentar las propuestas que desde una ética feminista nos lleven a concebir esta tesis como una vía de apertura hacia presentes y futuras reflexiones.

En cuanto a la problemática expuesta en tras esta investigación, hemos podido llegar a la conclusión de que tras la exaltación de diversas reacciones patriarcales y resistencias frente al avance de la lucha feminista, la mística de la maternidad, heredada del primer franquismo, ha ido ganando un terreno y espacio que parecía superado tras aparentes logros democráticos transformados en políticas reivindicativas de libre elección. Se podría objetar la superación de dicho modelo identitario, sin embargo, a raíz de lo analizado hasta ahora, nos encontramos ante un período histórico, político, ideológico y cultural en el que la maternidad ha llegado a convertirse en el centro de ciertas corrientes de pensamiento del propio movimiento feminista.

A nuestro gusto, parece que atendiésemos a una confusión cuanto menos paradójica. Me explico, por no dar lugar a mayores desórdenes teóricos, pues consideramos que la verdadera problemática reside en que toda libertad y lucha personal se convierta en una lucha colectiva. Sin lugar a duda, debemos transformar lo personal en político, pero no desde el interés individual que entreteje el elitismo de este tipo de discursos sobre la maternidad, sino desde la práctica y el quehacer político colectivo. Porque de lo contrario, caeríamos en un devenir narcisista y despreocupado fruto de las bases ideológicas del neoliberalismo imperante. Donde el feminismo y la lucha feminista, acaban despolitizándose como reflejo de la líquida posmodernidad que deja a un lado la reivindicación de los sujetos políticos para que cualquier acción individual, sea consentida, sin la necesidad, por supuesto, de pensar en las implicaciones originarias y los significados que presentan. Es por ello que necesitamos herramientas conceptuales, e históricas a la par. Sólo mediante este tipo de aplicaciones prácticas, podremos gestionarnos una capacidad personal y colectiva de combatir ciertos dogmas identitarios y los efectos de sus mistificaciones políticas.

Pensemos de nuevo en las actuales tendencias que implican a las mujeres en una buena práctica de la maternidad, todas ellas, como veíamos se autodenominaban contraculturales, por parecer estar interesadas en revisar de una forma crítica los triunfos emancipadores del movimiento feminista. Así como a la par, parecían querer emponzoñarlos mediante supuestas lacras de desigualdad. Me refiero claramente al hecho de que, en torno a este tipo de tendencias neofeministas, la intencionalidad reside en edulcorarse de postulados que afirmen lo empoderador que consiste ser una “buena madre” que, renuncia a una vida propia por dedicarse exclusivamente a poner en práctica los valores más arcaicos del adoctrinamiento patriarcal. Convertirse en madre en el siglo XXI, supone desafiar al yo hedonista fruto de la posmodernidad. Pero por otra parte, volcarse intensivamente en el cuidado y exclusivo placer de la crianza, limita el ejercicio de autocuidados, vital desde el sentir y hacer práctica feminista. Objetivo nuestro es reivindicar que las responsabilidades de la maternidad y de los cuidados no sean cuestiones únicamente adscritas a la feminidad. Ni tampoco se nos hagan creer como si se tratasen de responsabilidades instintivas, naturalizadas además desde la práctica incondicional del amor maternal. Porque ello supondría, por una parte, negar las capacidades masculinas a ejercer en la crianza, y por otra parte que las mujeres renunciasen a ciertas parcelas de autonomía que posibilitan vivir una vida que valga la alegría, y no la pena de ser vivida. Estos hechos, conllevan a que la preocupación y el cuidado de una misma, se diluya pasando a convertirse en una preocupación que, deba su razón de ser, exclusivamente a la crianza, provocando una fuerte pérdida identitaria de las mujeres que prioriza en el devenir madre.

514

Pero cómo no, la trampa del discurso, además reside no sólo en despolitizarnos a las mujeres como sujetos del mismo, sino también en hacernos creer que estas tendencias abogan por una debilitación sistémica anticapitalista que no puede ser lograda sin la práctica prácticamente obligatoria de la maternidad, valga la redundancia. Una revolución que, cuanto menos, mama cuasi literalmente de las mujeres para que las élites del poder sigan siendo gobernadas perpetuamente por los mismos caballeros de siempre.

No podemos dejar de preguntarnos a dónde ha ido a parar no sólo el criterio crítico, sino el propio sentido común que nos lleva a creer empoderadora la

maternidad, sin tener en cuenta que ha sido una de las prácticas con la que más se ha utilizado a las mujeres en beneficio de las cláusulas de sustento del sistema patriarcal. Por ello, no debemos perder la presencia crítica de un feminismo de clase que siga vigente y presente, porque de lo contrario acabaríamos por aceptar la reacción patriarcal, y por darle el privilegio al consentimiento sistémico que invita al no cuestionamiento ni a la reflexión. Seamos críticas, seamos conscientes y más que nunca, no dejemos de aplicar la “hermenéutica de la sospecha”. Porque en suma, el éxito de este sistema para poder cumplir con el ideal de la “buena madre”, es hondamente sospechoso, a la par que puede ser cuasi imperceptible por la capacidad de adaptación a los postulados de la libre elección. Unos principios que, recordemos, dependen del posicionamiento elitista que permite ubicarse a la “buena madre” en el ejemplar que culmina la cúspide de la pirámide estructural. Una posición jerárquica y situada desde el poder, y que sólo puede sustentarse y exigirse como modélica porque olvida que otras muchas maternidades reales se ubican en la base, sufriendo las presiones del paradigma que llama al éxito de lo que ha de ser una “buena” maternidad.

515

Finalmente, esta tesis carecería de todo sentido si no pudiésemos plantear una serie de propuestas que redefinan y resitúen tanto el conflicto de la “buena madre” y la recuperación de la mística de la maternidad “nacionalcatólica” que ésta implica, como la proyección de otras posibilidades reales que deconstruyan las exigencias de un modelo ideal tan paradójico como inservible. Por otra parte, deseo subrayar que, siendo conscientes de las contradicciones y ambivalencias de la maternidad como una construcción cultural multisituada y multideterminada, no debemos caer en la falacia de construir la maternidad como una disociación entre experiencia e institución, porque precisamente, ello implicaría tratar la maternidad desde un discurso unidimensional que no da cabida a las múltiples contingencias que proyecta.

En primer lugar, como resultado de esta tesis doctoral, llegamos a la conclusión de que toda propuesta que realicemos debe partir de la necesidad de desmitificar, desacralizar y desnaturalizar la maternidad. Porque sólo desde este preámbulo, lograremos acabar con el binomio hegemónico que, legitima todo tipo de misticismos y esencialidades ontológicas que construyen a las mujeres normativamente en madres.

Acto seguido, surge la propuesta de liberar la maternidad de la carga de idealización que la construye. Una ardua tarea que como hemos visto lleva reivindicándose desde diferentes posturas que desde una fuerte trayectoria de la teoría feminista, deconstruyen el deseo idealizado. No obstante, actualmente debería ser prioritaria dicha deconstrucción en la agenda feminista, por la presión y la popularidad que la figura de la “buena madre” ejerce en el imaginario colectivo de una mayoría de mujeres que son madres. Para ello, debemos apostar por desmontar las exigencias planteadas por los múltiples referentes mediáticos que, claramente dificultan el acceso a una maternidad libre, real y consciente en la que se quebranten los elitismos de clase que desde la “buena madre” se proyectan. Necesitamos el acceso a una genealogía de mujeres reales, que rompan con las exigencias de la maternidad idealizada; a la par que necesitamos conocer el fenómeno de la maternidad de una manera profunda y global, desde nuevas vías de comprensión, en las que se deconstruya y supere el modelo dominante mostrando que la maternidad es un ejercicio y experiencia sumamente plural.

516

A continuación, otra de las propuestas fundamentales en el proceso de redefinición de la maternidad, reside en la necesidad de superar la ética del sacrificio, y recuperar una maternidad que sea más libre, autónoma y consciente. Para ello, sería interesante recuperar los postulados reivindicados por el feminismo radical de la década de los 60 y 70, previo al neoliberalismo que estaba por estallar. Debemos desterrar la idea de que sin sufrimiento la maternidad no sólo es dudosa, sino inaceptable, y por ende mala. Este aspecto, es verdaderamente importante porque propone acabar con el ideal de la “buena madre”, poniendo en jaque al paradigma patriarcal que ofrece amor incondicional desde el sacrificio por la prole, sin que existan quejas y lamentos de ningún tipo. Frente a la seguridad patriarcal que aporta la “buena madre”, la “mala madre”, se vuelve peligrosamente incontrolable por no someterse a las reglas, es decir, su principal parcela de reconocimiento es el cuidado a sí misma, y no asume las características que cada sociedad culturalmente adscribe al ejercicio maternal. Apostemos por el “derecho al mal”, y porque la maternidad sea resignificada desde las cláusulas que propone la “mala madre” para conseguir que las pluralidades y mascaradas del ejercicio maternal sean visibilizadas.

En efecto, otra de las reivindicaciones tangenciales a las redefiniciones del discurso maternal, reside en apostar por generar identidades femeninas fuera del mandato biológico de la maternidad, y de sus presiones y fórmulas institucionalizadas en una feminidad hegemónica. Con ello, nos referimos al hecho de construir un discurso y un espacio antimaternal, en el que poder debatir ambivalencias, tensiones y deseos difusos sobre la maternidad y la no-maternidad, y romper con los paradigmas absolutos que construyen la feminidad intrínsecamente desde la maternidad. Consideremos que para que una propuesta así logre ser efectiva, no sólo necesitamos educar en valores feministas desde la infancia y romper con los paradigmas normativos del azul y del rosa; sino también impulsar y aplicar políticas públicas y de conciliación que verdaderamente tengan en cuenta las necesidades de las personas que son madres, como de las que no lo son, así como las de aquellas mujeres con personas dependientes a su cargo. No obstante, y adscribiéndonos a una economía feminista que abogue por prácticas rupturistas, y ponga en el centro de las cuestiones verdaderamente importantes la sostenibilidad de la vida, creemos fundamental que el ejercicio de la maternidad también implique de una forma consciente y responsable al ejercicio de la paternidad.

517

Ahora bien, definitivamente observamos que en una sociedad posmoderna y neoliberal como la del siglo XXI, en la que la maternidad ha evolucionado adaptándose y transformándose a sucesivos cambios históricos y socio-culturales, cerramos esta tesis invitando a plantearnos nuevas cuestiones que, aun a día de hoy, no podemos verlas como certeras. Y es que, en relación a las estructuras de los estados de bienestar occidentales, en común con el crecimiento tecnológico y científico, característico de una era que va más allá de la ética y del *cyborg*; cabe cuestionarse hasta qué punto el deseo de maternidad es fruto de un concepto naturalizado históricamente. Una percepción construida, que además, se ha transpolado hasta el punto de convertirse en un derecho que legitima la maternidad a cualquier costo y precio.

• Bibliografía

- AAVV., *Los orígenes del feminismo en España*, Madrid, Zero, 1980.
- AAVV., *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, (versión española), Colectivo de Salud de las Mujeres de Boston, Barcelona, Icaria, 1984.
- AAVV., *Enciclopedia illustrata della moda*, Milano, Bruno Modadori Economica, 2002.
- AAVV., *Maternidad y paternidad. Reflexiones desde el feminismo*, Oviedo, Instituto Asturiano de la mujer, 2007.
- AAVV., Monográfico: “Cuerpo, filosofía y feminismo”, en *Revista de Investigaciones Feministas*, Vol. 6, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, 2015.
- AAVV., *Informe Sociológico. Somos Equipo*, Yo no Renuncio, Club de las Malas Madres, Asociación por la Conciliación, 13/febrero/2017.
- AAVV., *Cultura de la violación. Apuntes desde los feminismos decoloniales y contrahegemónicos*, Antipersona, 2017.
- ABELLA, Rafael, *La vida cotidiana en España bajo el régimen de Franco*, Barcelona, Argos Vergara, 1985.
- ADAMS, Parveen, “Hacer de madre”, en *m/f*, nº 8, 1983, pp. 183-198.
- AGUADO HIGÓN, Ana y RAMOS PALOMO, M^a Dolores, “La modernidad que viene. Mujeres, vida cotidiana y espacios de ocio en los años veinte y treinta”, en Dossier “Mujeres Bohemias, ocio, modernidad y resignificación identitaria”, en *Arenal*, nº 14:2, Universidad de Granada, recurso online, 2007, pp. 265-289.
- AGUILAR FERNÁNDEZ, Paloma, *Memoria y olvido de la Guerra Civil Española*, Madrid, Alianza, 1996.
- AGUILERA SASTRE, Juan, “Las fundadoras del Lyceum Club femenino español”, en *Brogar*, nº 35, Universidad de La Rioja, 2011, pp. 65-90.
- AGULLO, M^a del Carmen, “Azul y Rosa: Franquismo y educación femenina”, en MAYORDOMO, Alejandro (Coord.), *Estudios sobre la política educativa durante el franquismo*, Valencia, Cuadernos del Departamento de Educación, Universitat de Valencia, 1999, pp. 181-242.

- ALBERDI, Inés, *La nueva familia española*, Madrid, Taurus, 1999.
- ALCALÁ CORTIJO, Paloma, CORRALES RODRIGÁÑEZ, Capi, y LÓPEZ GIRÁLDEZ, Julia (Coords.), *Ni tontas ni locas. Las intelectuales en el Madrid del primer tercio del siglo XX*, Madrid, Fecyt, 2009.
- ALCALÁ GARCÍA, Inmaculada, "Feminismos y maternidades en el siglo XXI", en *Dilemata*, nº 18, 2015, pp. 63-81.
- ALCALDE, Carmen, *La mujer en la Guerra Civil Española*, Madrid, Cambio 16, 1976.
- _____, *Mujeres en el Franquismo: exiliadas, nacionalistas y opositoras*, Barcelona, Flor de Viento, 1996.
- _____, *Vete y ama*, Barcelona, Carena, 2005.
- ALFAGEME, Ana, "¿Cuidar de 8 hijos es favorecer la igualdad en el Ejército?", en *El País*, 05/12/2013, recuperado de:
http://elpais.com/elpais/2013/12/05/mujeres/1386237479_138623.html
 Fecha de consulta: 6/7/2017
- ALIAGA Juan Vicente, "La garçonne: mujeres masculinizadas de los años veinte en Francia y España" en *Miradas sobre la sexualidad en el arte y la literatura del siglo XX en Francia y España*, Valencia, Universidad de Valencia, 2001, pp. 99-112.
- ÁLVAREZ BOLADO, Alfonso, *El experimento del nacionalcatolicismo*, Madrid, Edicusa, 1976.
- ÁLVAREZ MORA, Bruna, "La maternidad: entre la decisión individual y/o la obligatoriedad social", en LÓPEZ, Carmen, MARRE, Diana y BESTARD, Joan (Eds.) *Maternidades, procreación y crianza en transformación*, Barcelona, Bellaterra, 2013, pp. 221-245.
- ALZARD CERREZO, Dunia, "La Virgen María como figura simbólica en la construcción de la identidad femenina durante la postguerra española (1939-1959)", en GALLEGU FRANCO, Henar y GARCÍA HERRERO, M^a del Carmen, *Autoridad, poder e influencia. Mujeres que hacen historia*, Barcelona, Icaria, 2017, pp.437-449.
- AMORÓS PUENTE, Celia, "Espacio de los iguales, espacio de las idénticas: notas sobre poder y principio de individuación", en *Abor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 503-504, 1987, pp.113-128.

- _____, “Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales”, en MAQUIEIRA, Virginia y SÁNCHEZ, Cristina (Comps.), *Violencia y sociedad patriarcal*, Madrid, Pablo Iglesias, 1990, pp. 1-15.
- _____, “Notas para una teoría nominalista del patriarcado”, en *Asparkia: Investigación feminista*, Universitat Jaume I, Castellón, 1992, pp. 41-52.
- _____ (Coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Dirección General de la Mujer: Universidad Complutense, Instituto de Investigaciones Feministas, 1994.
- _____, “La dialéctica del sexo” en Sulamith Firestone: modulaciones en clave feminista del freudo-marxismo”, en AMORÓS, Celia (Coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Dirección General de la Mujer: Universidad Complutense, Instituto de Investigaciones Feministas, 1994, pp. 151-172.
- _____ (Coord.), *10 Palabras clave sobre mujer*, Pamplona, Verbo Divino, 1995.
- _____, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, 2000.
- _____, *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias para las luchas de las mujeres*, Madrid, Cátedra feminismos, 2005.
- _____, *Vetas de Ilustración: reflexiones sobre Feminismo e Islam*, Madrid, Cátedra, 2009.
- _____, “La Dialéctica del Sexo” de Shulamith Firestone: modulaciones feministas del freudomarxismo”, en AMORÓS, Celia y DE MIGUEL, Ana (Eds.), *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización*, Vol.2, Madrid, Minerva, 2010, pp. 69-106.
- _____, *Salomón no era sabio*, Madrid, Fundamentos, 2014.
- AMORÓS, Celia y DE MIGUEL, Ana (Eds.), *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización*, Vols. 1, 2,3, Madrid, Minerva, 2010.
- ANDERSON, Bonnie S., ZINSSER, Judith P., *Historia de las mujeres: una historia propia*, Vols. 1 y 2, Barcelona, Crítica, 1991.
- ANZORENA, Claudia y YÁÑEZ, Sabrina, “Narrar la ambivalencia desde el cuerpo: diálogo sobre nuestras propias experiencias en torno a la “no maternidad””, en *Revista de Investigaciones Feministas*, Vol. 4, recurso online, 2013, pp. 221-239.

- ARANGUREN, José Luis, "La mujer de 1923 a 1963", en *Revista de Occidente*, nº 8-9, 1963, pp. 23-244.
- ARENAS FERNÁNDEZ, M^a Gloria, *Triunfantes poderosas. Investigación sobre la vida de las niñas en la escuela*, Málaga, Universidad de Málaga, 1996.
- ARESTI ETÉBAN, Nerea, *Médicos, donjuanes y mujeres modernas, los ideales de feminidad y masculinidad en el primer tercio del siglo XX*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2001.
- _____, "La mujer bohemía moderna, el tercer sexo y la bohemia en los años veinte", *Dossiers Feministes*, nº 10, Universitat Jaume I, 2007, pp. 173-185.
- _____, *Masculinidades en tela de juicio. Hombres y género en el primer tercio del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2010.
- ARTIZ, L., "Más que humanizar el parto hay que mamiferizarlo", Entrevista a Michel Odent, en *Ser padres*, (sin fecha), recuperado de: <http://www.serpadres.es/embarazo/parto-posparto/articulo/entrevistamichel-odent-parto-natural/amp>, Fecha de consulta: 14/7/2017.
- ASCUNCE, Amaya, "Las no madres", en *Elle*, 05/04/2017, recuperado de: <http://www.elle.es/living/ocio-cultura/news/a795723/las-no-madres/>, Fecha de consulta: 25/8/2017.
- ÁVILA GONZÁLEZ, Yanina, "Mujeres frente a los espejos de la maternidad: las que eligen no ser madres", en *Desacatos: Revista de Ciencias Sociales*, nº 17, 2005, pp. 107-126.
- BACHOFEN, Johann Jacob, *El matriarcado: una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Madrid, Akal, 1992.
- BADINTER, Elisabeth, *¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*, Barcelona, Paidós, 1981.
- _____, *La mujer y la madre*, Madrid, La esfera de los libros, 2011.
- BALLARÍN DOMINGO, Pilar, *La educación de las mujeres en la España Contemporánea (siglos XIX- XX)*, Madrid, Síntesis Educación, 2001.
- BARBIJAPUTA, "La maternidad obligada", en *Pikara Magazine*, 17/02/2016, recuperado de: <http://www.pikaramagazine.com/2016/02/la-maternidad-obligada/>, Fecha de consulta: 14/6/2017.

- BARRANCO, Justo, "Pero, ¿qué es la modernidad líquida? Las ideas de Zygmund Bauman explicadas con sus propias palabras", en *La Vanguardia*, 09/01/2017, recuperado de: <http://www.lavanguardia.com/cultura/20170109/413213624617/modernidad-liquida-zygmunt-bauman.html>, Fecha de consulta: 09/01/2017.
- BARRANQUERO TEXEIRA, Encarnación y PRIETO, Lucia, *Así sobrevivimos al hombre: estrategias de la supervivencia de las mujeres en la postguerra española*, Málaga, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 2003.
- BARRANQUERO TEXEIRA, Encarnación, "'Los libros de las madres". Introducción al papel desempeñado por las mujeres en el primer franquismo", en ALCANTARA SACRISTÁN, M^a Dolores y GARCÍA DE SOLA, M^a Blanco, *De mujeres, sobre mujeres y educación*, Málaga, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 2006, pp.149-166.
- BARRÓN, Sara, "Ruptura de la conyugalidad e individuación materna: crisis y continuidad", en DE LA CONCHA, Ángeles y OSBORNE, Raquel, (Coords.), *Las mujeres y los niños primero. Discursos sobre la maternidad*, Barcelona, Icaria y UNED, 2004, pp. 229-258.
- BARRY, Kathleen, "Teoría del feminismo radical: política de explotación sexual", en AMORÓS, Celia, (Coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Dirección General de la Mujer: Universidad Complutense, Instituto de Investigaciones Feministas, 1994, pp. 295-309.
- _____, "Teoría del feminismo radical: política de explotación sexual", en AMORÓS, Celia y DE MIGUEL, Ana, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad*, Vol.2, Madrid, Minerva, 2010.
- BASTIDA, Armando, "Shakira querría darle el pecho a Milan hasta que vaya a la universidad", en *Bebés y más*, 01/06/2013, recuperado de: <https://www.bebesymas.com/noticias/shakira-querria-dar-el-pecho-a-milan-hasta-que-vaya-a-la-universidad>, Fecha de consulta: 27/7/2017.
- BAUMAN, Zygmund, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, Barcelona, Tusquets, 2017.
- BEAUVOIR, Simone de, *El segundo sexo*, Valencia, Universitat de Valencia, Càtedra, 2014.

- BECK- GERNISHEIM, Elisabeth, *La reinención de la familia*, Barcelona, Paidós, 2003.
- BENERÍA, Lourdes, *Mujer, economía y patriarcado durante la España Franquista*, Barcelona, Anagrama, 1977.
- BERGER, John, *Modos de ver*, Barcelona, Gustavo Gili, 2016.
- BERGÉS, Karine, “Adoctrinamiento y encuadramiento de las juventudes femeninas en el franquismo”, en PRIETO BORREGUERO, Lucía, (Ed.), *Encuadramiento femenino, socialización y cultura en el Franquismo*, Málaga, Servicio de Publicaciones Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA), 2010, pp. 95-118.
- BERNÁRDEZ RODAL, Asunción, “Pintando la lectura: mujeres, libros y representaciones en el Siglo de Oro”, en *Edad de Oro*, nº XXVI, 2007, pp. 67-89.
- _____, “Representaciones de lo femenino en la publicidad. Muñecas y mujeres: entre la carne y la materia artificial y la carne”, en *CIC, Cuadernos de Información y Comunicación*, Vol.14, 2009, pp. 269-284.
- _____, *Mujeres en medio(s): propuestas para analizar la comunicación masiva con perspectiva de género*, Madrid, Fundamentos, 2015.
- BLANCO FAJARDO, Sergio, “Los consultorios sentimentales de radio durante el primer franquismo. A propósito del programa “Hablando con la Esfinge” (1946-1956)”, en *Arenal*, nº 23:1, Universidad de Granada, recurso online, 2016, pp. 59-83.
- BLASCO HERRANZ, Isabel, *Armas femeninas para la contrarrevolución: la Sección Femenina en Aragón (1936-1950)*, Málaga, Universidad, 1999.
- _____, “Género y nación durante el franquismo”, en MICHONEAU, Stéphane y NÚÑEZ SEIXAS, Xojé M. (Eds.), *Imaginario y representaciones de España durante el franquismo*, Madrid, Casa de Velázquez, 2014, pp. 49-71.
- BLÁZQUEZ GARCÍA, M^a Jesús (Dir.), *Maternidad y paternidad. Mujeres y hombres escriben sus experiencias*, Prensas Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2007.
- BLÁZQUEZ RODRÍGUEZ, Maribel, *Nosotras parimos. ¿Nosotras decidimos en la atención sanitaria al embarazo, parto y puerperio?*, Málaga, Atenea Estudios sobre la Mujer Universidad de Málaga, 2010.
- BOCK, Gisela, “Políticas sexuales nacionalistas e historia de las mujeres”, en DUBY, Georges y PERROT, Michelle (Eds.), *Historia de las Mujeres en Occidente*.

- El siglo XX*, Vol. 5, (dirección de este tomo: THÉBAUD, François), Madrid, Taurus, 1993, pp. 193-218.
- _____, “Pobreza femenina, derechos de las madres y el estado del bienestar, 1890-1959”, en DUBY, Georges y PERROT, Michelle (Eds.), *Historia de las Mujeres en Occidente. El siglo XX*, Vol. 5, (dirección de este tomo: THÉBAUD, François), Madrid, Taurus, 1993, pp. 438-464.
- BOCK, Gisela y THANE, Patricia (Coord.), *Maternidad y políticas de género: la mujer en los estados de bienestar europeos, 1880-1950*, Madrid, Cátedra, 1996.
- BOGINO LARRAMBERE, Mercedes, “No-maternidades: mujeres entre la distancia y la reciprocidad en las relaciones de parentesco”, en *Quaderns-e*, Institut Català d’Antropologia, nº 21 (2), 2016, pp. 60-76.
- BOLOGNA, Caroline, “Las viñetas de una madre primeriza muestran lo que nadie cuenta sobre el primer año de maternidad”, en *The Huffington Post*, 16/04/2015, recuperado de: http://www.huffingtonpost.es/2015/04/16/vinetas-madre-primeriza_n_7068276.html, Fecha de consulta: 16/04/2015.
- BOLUFER PERUGA, Mónica, “Estudios y discursos sobre la maternidad en la España del siglo XVIII: la cuestión de la lactancia”, en *Historia Social*, nº 14, 1992, pp. 3-22.
- _____, “Formas de ser madre: los modelos de maternidad y sus transformaciones (siglos XVI-XIX)”, en MÉNDEZ VÁZQUEZ, Josefina (Coord.), *Maternidad, familia y trabajo: de la invisibilidad histórica de las mujeres a la igualdad contemporánea*, Madrid, Fundación Sánchez Albornoz, 2007, pp. 63- 79.
- _____, “Madres, maternidad: nuevas miradas desde la historiografía”, en FRANCO RUBIO, Gloria (Ed.), *Debates sobre la maternidad desde una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*, Barcelona, Icaria, 2010, pp. 51-81.
- _____, “Inés Joyés, autora de La Apología de las mujeres: en defensa de las mujeres en la Andalucía de la Ilustración”, en *Andalucía en la Historia*, nº 32, 2011, pp. 80-83.
- BORDERÍAS, Cristina, *Entre líneas, trabajo e identidad femenina en la España Contemporánea. La compañía Telefónica, 1924-80*, Barcelona, Icaria, 1993.
- BORREGUERO, Concha, CATENA, Elena, GÁNDARA Consuelo de la y SALAS, María,

- La mujer española: de la tradición a la modernidad (1960- 1980)*, Madrid, Tecnos, 1986.
- BOTTI, Alfonso, *Cielo y dinero. El Nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza, 1992.
- BOURDIEU, Pierre, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- BOX VARELA, Zira, *España, año cero: la construcción simbólica del franquismo*, Madrid, Alianza, 2010.
- BRULLET, Cristina, "La maternidad en occidente y sus condiciones de posibilidad en el siglo XXI", en DE LA CONCHA, Ángeles y OSBORNE, Raquel, (Coords.), *Las mujeres y los niños primero. Discursos sobre la maternidad*, Barcelona, Icaria y UNED, 2004, pp. 201-228.
- BURIN, Mabel, *La maternidad: el "otro" trabajo invisible*, Buenos Aires, Centro de Estudios de la Mujer, 1981.
- _____, "Género y psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables", en DIO BLEICHMAR, Emilce y BURÍN, Mabel (Comps.), *Género y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1996, pp. 61-99.
- BUSSY GENEVOIS, Danièle, "Mujeres de España: de la República al Franquismo", en DUBY, Georges y PERROT, Michelle (Eds.), *Historia de las Mujeres en Occidente. El siglo XX*, Vol. 5, (dirección de este tomo: THÉBAUD, François), Madrid, Taurus, 1993, pp. 227-243.
- BURGALETA PÉREZ, Elena, *Género, identidad y consumo: las "nuevas maternidades" en España*, Tesis Doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2011.
- BUTLER, Judith. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2007.
- CABRERO BLANCO, Claudia, "Una resistencia antifranquista en femenino", en NASH, Mary (Ed.), *Represiones, resistencias, memoria. Las mujeres bajo la dictadura franquista*, Granada, Comares, 2013, pp. 119-129.
- CADY STANTON, Elisabeth (Ed.), *La Biblia de la mujer*, Madrid, Cátedra, 1997.
- CALAFELL SALA, Núria, "La escritura incomprensible del cuerpo en fotografías de parto respetado", en *Caracteres: estudios culturales y críticos de la esfera digital*, nº. 1, Vol. 5, 2016, pp. 90-111.

- CAMPOAMOR, Clara, *El voto femenino y yo. Mi pecado mortal*, Madrid, Horas y Horas, 2006.
- CAMPOS LUQUE, Concepción y GONZÁLEZ CASTILLEJO, M^a José (Coord.), *Mujeres y dictaduras en Europa y América: el largo camino*, Málaga, Servicio de publicaciones de la Universidad de Málaga, 1996.
- CAMPS, Victoria, *El siglo de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 1998.
- CAMPS, Victoria y VALCÁRCEL, Amelia, *Hablemos de Dios*, Madrid, Taurus, 2007.
- CANALES SERRANO, Antonio, "Un país en el fiel de la balanza", en ALCALÁ CORTIJO, Paloma, CORRALES RODRIGÁÑEZ, Capi, y LÓPEZ GIRÁLDEZ, Julia (Coords.), *Ni tontas ni locas. Las intelectuales en el Madrid del primer tercio del siglo XX*, Madrid, Fecyt, 2009, pp. 56-65.
- CANALES SERRANO, Antonio y CORRALES RODRIGÁÑEZ, Capi, "El campus que nunca fue", en ALCALÁ CORTIJO, Paloma, CORRALES RODRIGÁÑEZ, Capi, y LÓPEZ GIRÁLDEZ, Julia (Coords.), *Ni tontas ni locas. Las intelectuales en el Madrid del primer tercio del siglo XX*, Madrid, Fecyt, 2009, pp. 106-127.
- CAPEL, Rosa María, *El trabajo y la educación de la mujer en España (1900-1930)*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1982.
- ____ (Coord.), *Mujer y sociedad en España (1700-1975)*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1982.
- ____, "El modelo de mujer en España a comienzos del siglo XX", en AAVV., *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental: actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinar*, Vol. 2, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1989, pp. 311-320.
- ____, *El sufragio femenino en la Segunda República Española*, Madrid, Horas y Horas, 1992.
- ____, *Mujer y trabajo en el siglo XX*, Madrid, Arco Libros, 1999.
- ____, "El sagrado derecho a votar", en MORANT, Isabel, (Dir.), *Historia de las mujeres en España y en América Latina. Del siglo XX a los umbrales del siglo XXI*, Vol. 4, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 77-100.
- ____, "De protagonistas a represaliadas: la experiencia de las mujeres republicanas", en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, Vol. Extraordinario, nº 1, 2007, pp. 35-46.

- _____, "Primer feminismo en España", en ALCALÁ CORTIJO, Paloma, CORRALES RODRIGÁÑEZ, Capi, y LÓPEZ GIRÁLDEZ, Julia (Coords.), *Ni tontas ni locas. Las intelectuales en el Madrid del primer tercio del siglo XX*, Madrid, Fecyt, 2009, pp. 80-91.
- CASANOVA, Julián, "La Iglesia de Franco y el destino de la mujer", en NASH, Mary (Ed.), *Represiones, resistencias, memoria. Las mujeres bajo la dictadura franquista*, Granada, Comares, 2013, pp. 95-104.
- CARABIAS ÁLVARO, Mónica, "Las madonnas se visten de rojo: imágenes de paganismo y religiosidad en la Guerra Civil Española", en NASH, Mary y TAVERA GARCÍA, Susana (Coords.), *El papel de las mujeres en las guerras de la Edad Antigua a la Edad Contemporánea*, Madrid, Icaria, 2003, pp. 229-238.
- _____, *Imágenes para una metáfora circunstancial: la mujer falangista como mujer moderna: (Y. Revista para la mujer, 1938-1940)*, Tesis doctoral dirigida por BRIHUEGA SIERRA, Jaime, Madrid, Universidad Complutense, 2003.
- _____, *1938-1940: Y, revista para la mujer*, Córdoba, Fundación Provincial de Artes Plásticas "Rafael Botí", 2010.
- CARR, Raymond, y FUSI, Juan Pablo, *España de la dictadura a la democracia*, Barcelona, Planeta, 1979.
- CARRASCO, Cristina, "Mujeres, trabajos y políticas sociales en España", en *DUODA-Revista d'Estudis Feministes*, nº13, 1997, pp. 85-104.
- _____, (Ed.), *Tiempos, trabajos y género*, Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2001.
- CASTILLO MARTÍN, Marcia, "Escritoras y periodistas en los años veinte", en MORANT, Isabel, (Dir.), *Historia de las mujeres en España y en América Latina. Del siglo XX a los umbrales del siglo XXI*, Vol. 4, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 169-190.
- CAVANA, M^a Luisa, "Diferencia", en AMORÓS, Celia, (Coord.), *10 Palabras clave sobre mujer*, Pamplona, Verbo Divino, 1995, pp. 85-118.
- CELAYA, Beatriz, "El discurso médico del franquismo: persistencia de un modelo sexualizado de mujer", en OSBORNE, Raquel, (Ed.), *Mujeres bajo sospecha. Memoria y sexualidad 1930-1980*, Madrid, Fundamentos, 2013, pp.193-215.
- CENARRO, Ángela, *La sonrisa de la Falange. Auxilio Social en la Guerra Civil y la postguerra*, Barcelona, Crítica, 2006.

- CERÓN TORREBLANCA, Cristian, "Modelos de mujer en la España de posguerra: educación, cultura popular y estrategias de resistencia", en PRIETO BORREGUERO, Lucía, (Ed.), *Encuadramiento femenino, socialización y cultura en el Franquismo*, Málaga, Servicio de Publicaciones Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA), 2010, pp. 269-285.
- CHASE, Susan E., "'Good' Mothers and 'Bad' Mothers", en CHASE, Susan, E. y ROGERS, Mary, *Mothers and Children*, Londres, Rutgers University Press, 2001.
- CHODOROW, Nancy, *El ejercicio de la maternidad*, Barcelona, Gedisa, 1984.
- _____, *El poder de los sentimientos*, Barcelona, Paidós, 2003.
- CIRILLO, Lidia, *Mejor huérfanas: por una crítica al pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 2002.
- COBO, Rosa, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*, Madrid, Cátedra, 1995.
- _____, "Género", en AMORÓS, Celia, (Coord.), *10 Palabras clave sobre mujer*, Pamplona, Verbo Divino, 1995, pp. 55-84.
- _____, *Hacia una nueva política sexual: las mujeres ante la reacción patriarcal*, Madrid, Los libros de la Catarata, 2011.
- _____, "El cuerpo de las mujeres y la sobrecarga de sexualidad", en Monográfico: "Cuerpo, filosofía y feminismo", en *Revista de Investigaciones Feministas*, Vol. 6, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, recurso online, 2015, pp. 7-19.
- COMAS D'ARGEMIR, Dolors, "Mujeres, familia y estado del bienestar", en DEL VALLE, Teresa (Ed.), *Perspectivas feministas desde la antropología*, Barcelona, Ariel, 2000, pp. 187-204.
- _____, "Los cuidados y sus máscaras: retos para la antropología feminista", en *Mora. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género*, nº 20 (1), 2014, pp. 167-182.
- COMBALÍA, Victoria, *Amazonas con pincel*, Barcelona, Destino, 2006.
- CONTÍN, José Manuel, "La mujer cristiana", en *Consigna*, 1953, pp. 23-25.
- CUEBA, Almudena de la, y MÁRQUEZ PADORNO, Margarita (Eds.), *Mujeres en Vanguardia: la Residencia de Señoritas en su centenario (1915-1936)*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2015.
- CUESTA BUSTILLO, Josefina (Dir.), *Historia de las mujeres en España, Siglo XX*, Madrid,

- Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer, 4 Vols., 2003.
- DE BURGOS, Carmen, *La mujer moderna y sus derechos*, Valencia, Sempere, 1927.
- DECLARACIÓN DE INNOCENTI, “Sobre la Protección, Promoción y Apoyo de la Lactancia Materna”, Florencia, Italia, 1/08/1990, recuperado de: https://www.ihan.es/cd/documentos/Declaracion_innocenti_1990.pdf, Fecha de consulta: 19/9/2016.
- DE DIEGO, Estrella, *Arte Contemporáneo II*, Madrid, Historia 16, 1996.
- DE LA CONCHA, Ángeles y OSBORNE, Raquel, (Coords.), *Las mujeres y los niños primero. Discursos sobre la maternidad*, Barcelona, Icaria y UNED, 2004.
- DE MARÍA, Flor, SOLÍS, Gamboa, y OROZCO GUZMÁN, Mario, “De madres e hijas y nuevas maternidades”, en *Revista de Estudios de Género: La Ventana*, Vol. 4, nº 36, 2012, pp. 50-86.
- DE MIGUEL ÁLVAREZ, Ana, “Feminismos”, en AMORÓS, Celia, (Coord.), *10 Palabras clave sobre mujer*, Pamplona, Verbo Divino, 1995, pp. 217-256.
- _____, *Los feminismos a través de la Historia*, Madrid, Edición virtual realizada por Demófilo, 2011.
- _____, “La revolución sexual de los sesenta: una reflexión crítica de su deriva patriarcal”, en Monográfico: “Cuerpo, filosofía y feminismo”, en *Revista de Investigaciones Feministas*, Vol. 6, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2015a, pp. 20-38.
- _____, *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Madrid, Cátedra, 2015b.
- DEL CAMPO, Salustiano, *La “nueva” familia española*, Madrid, Eudema, 1991.
- DEL CASTILLO, Alberto, “No quiero tener hijos, ¿te enteras?”, en *Playground*, 06/03/2017, recuperado de: http://www.playgroundmag.net/cultura/books/comic-hijos_0_1932406741.html, Fecha de consulta: 13/08/2018.
- DEL OLMO, Carolina, *¿Dónde está mi tribu? Maternidad y crianza en una sociedad individualista*, Madrid, Clave Intelectual, 2014.
- _____, “¿Se puede elegir cuidar?”, en *El País*, 28/02/2016, recuperado de: https://elpais.com/elpais/2016/02/26/ciencia/1456508246_548206.html, Fecha de consulta: 29/07/2017.
- _____, “Maternidad, tacones y feminismo. Una conversación con Christina

- Rosenvinge”, Entrevista a Christina Rosenvinge, en *Minerva*, nº 28, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 19/05/2016, recuperado de: <http://www.circulobellasartes.com/revistaminerva/articulo.php?id=707>, Fecha de consulta, 14/07/2017
- DEL VALLE, Teresa, “Desafiando los lenguajes de las mujeres: sexualidad y reproducción”, en DEL VALLE, Teresa y SANZ RUEDA, Carmela, *Género y sexualidad*, Madrid, UNED/Fundación Universidad Empresa, 1991, pp. 41-64.
- DEVILLARD, María José, FRANZÉ MUDANÓ, Adela y PAZOS, Álvaro, “Apuntes metodológicos sobre la conversación en el trabajo etnográfico”, en *Política y Sociedad*, Vol. 49, nº2, 2012, pp. 353-369.
- DÍEZ MÍNTEGUI, M^a Carmen, “Maternidad y orden social. Vivencias del cambio”, en DEL VALLE, Teresa (Ed.), *Perspectivas feministas desde la antropología social*, Barcelona, Ariel Antropología, 2000, pp. 155-186.
- DI FEBBO, Giuliana, *Resistencia y movimientos de mujeres en España, 1936-76*, Barcelona, Icaria, 1979.
- _____, *La Santa de la Raza*, Barcelona, Icaria, 1988.
- _____, *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, Bilbao, Declée de Brouwer, 2002.
- _____, “Nuevo Estado”, nacionalcatolicismo y género”, en NIELFA CRISTÓBAL, Gloria (Ed.), *Mujeres y hombres en la España Franquista: sociedad, economía, política, cultura*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, 2003, pp. 19-44.
- _____, “I riti del nazionalcattolicesimo. José Antonio Pirmo de Rivera e il culto dei caduti”, en RIDOLFI, M. (Ed.), *Le trasformazioni dei rituali civili: Patrie, istituzioni e cittadini nell’età contemporanea*, Roma, Gangemi, 2006, pp. 189-202.
- _____, “La Cuna, la Cruz y la Bandera”, en MORANT, Isabel, (Dir.), *Historia de las mujeres en España y en América Latina. Del siglo XX a los umbrales del siglo XXI*, Vol. 4, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 217-238.
- DOMÍNGUEZ PRATS, Pilar, “Del modelo a la imagen de mujeres y hombres bajo el franquismo”, en NIELFA CRISTÓBAL, Gloria (Ed.), *Mujeres y hombres en la España Franquista: sociedad, economía, política, cultura*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, 2003, pp.181-

DONATH, Orna, *#Madres arrepentidas. Una mirada radical a la maternidad y sus falacias sociales*, Barcelona, Reservoir Books, 2016.

DOUGLAS, Mary, *Símbolos naturales*, Madrid, Alianza, 1988.

_____, *Pureza y peligro*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

DUBY, Georges y PERROT, Michelle (Eds.), *Historia de las Mujeres en Occidente. El siglo XX*, Vol. 5, (dirección de este tomo: THÉBAUD, François), Madrid, Taurus, 1993.

DUEÑAS CEPEDA, María Jesús, "La construcción de las relaciones de género en la ideología de la Sección Femenina", en PRIETO BORREGUERO, Lucía, (Ed.), *Encuadramiento femenino, socialización y cultura en el Franquismo*, Málaga, Servicio de Publicaciones Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA), 2010, pp.23-73.

DURÁN, M^a Ángeles, *La jornada interminable*, Barcelona, Icaria, 1986

_____, "El programa epistémico del arte. Notas sobre iconografía mariana", en RADL PHILIPP, Rita (Coord.), *Cuestiones actuales de sociología del género*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 43-82, 2001.

_____, "Las fronteras sociales del siglo XXI", en MORANT, Isabel, (Dir.), *Historia de las mujeres en España y en América Latina. Del siglo XX a los umbrales del siglo XXI*, Vol. 4, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 465-493.

_____, "El coste de la maternidad", en AAVV., *Maternidad y paternidad. Reflexiones sobre el feminismo*, Oviedo, Instituto Asturiano de la Mujer, pp. 87-99, 2007.

EGEA BRUNO, Pedro M^a, "Moralidad, orden público y prostitución. Cartagena 1939-56", en SANTACREU SOLER, José Miguel (Ed.), *Las transformaciones políticas. II Jornadas internacionales sobre historia contemporánea y nuevas fuentes*, Alicante, Club Universitario, 1997, pp. 161-174.

_____, "La moral femenina durante el primer franquismo. El patronato de la mujer en Cartagena", en *Anales de Historia Contemporánea*, Murcia, nº 16, 2000, pp. 431-51.

EHRENREICH, Barbara y ENGLISH, Deirdre, *Brujas, parteras y enfermeras. Una historia de sanadoras*, Barcelona, La Sal, 1981.

_____, *Por tu propio bien. 150 años de consejos expertos a mujeres*, Madrid, Capitán Swing Libros, 2010.

- ELIADE, Mircea, *Imágenes y Símbolos*, Madrid, Taurus, 1974.
- EL PARTO ES NUESTRO, "M. Klaus y J.Kennell", en *El parto es nuestro*, 12/05/2012, recuperado de: <https://www.elpartoesnuestro.es/blog/2010/05/12/m-klaus-y-j-kennell>, Fecha de consulta: 10/6/2017.
- ENGELS, Friedrich, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Ayuso, 1980.
- ESLAVA GALÁN, Juan, *Una historia de la Guerra Civil que no va a gustar a nadie*, Barcelona, Plantea, 2005.
- ESPUNY TOMÁS, M^a Jesús, "El descanso puerperal y su cumplimiento", en FRANCO RUBIO, Gloria, (Ed.), *Debates sobre la maternidad desde una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*, Madrid, Icaria, 2010, pp. 189-206.
- ESTEBAN, Mari Luz, "El cuidado de la imagen en los procesos vitales, creatividad y miedo del descontrol", en *Kobine*, nº 8, Bizkaiko, Foro Aldunia, 1997-98, pp. 25-54.
- _____, "La maternidad como cultura. Algunas cuestiones sobre la lactancia materna y el cuidado infantil", en COMELLES, Josep M^a, y PERDIGUERO, Enrique (Eds.), *Medicina y cultura*, Barcelona, Bellaterra, 2000, pp. 207-226.
- _____, *Re-producción del cuerpo femenino. Discursos y prácticas acerca de la salud*, Donostia, Gakoa, Tercera Prensa, 2001.
- _____, *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Barcelona, Ed. Bellaterra, 2004
- _____, "El estudio de la Salud y el Género: las ventajas de un enfoque antropológico y feminista", en *Salud Colectiva*, Buenos Aires, 2(1), Enero- Abril, 2006, pp. 9-20.
- EVERINGHAM, Christine, *Maternidad: autonomía y dependencia. Un estudio desde la psicología*, Madrid, Narcea, 1997.
- EXPÓSITO GARCÍA, Mercedes, *De la garçonne a la pin-up: mujeres y hombres en el siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2016.
- EYER, Diane E., *Vinculación madre-hijo: una ficción científica*, Barcelona, Herder, 1995.
- FALCÓN, Lidia, *Mujer y sociedad*, Madrid, Vindicación Feminista, 1996.
- FALUDI, Susan, *Reacción: la guerra no declarada contra la mujer moderna*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- FEDERICI, Silvia, *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*, Madrid,

- Traficantes de Sueños, 2011.
- _____, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013.
- FERNÁNDEZ GUERRERO, Olaya, “Encuentros y desencuentros entre el feminismo y la maternidad”, en FRANCO RUBIO, Gloria (Ed.), *Debates sobre la maternidad desde una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*, Barcelona, Icaria, 2010, pp. 425-438.
- _____, *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013.
- FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, M^a Antonia, *Pilar Primo de Rivera. El Falangismo femenino*, Madrid, Síntesis, 2008.
- FERNÁNDEZ, June, “¿Por qué nos enfada tanto debatir sobre maternidad?”, en *El Diario*, 18/03/2014, recuperado de: http://www.eldiario.es/pikara/enfada-debatir-maternidad_6_240135998.html, Fecha de consulta: 22/5/2017
- _____, “La infertilidad es una patología social a la que ha contribuido el Estado”, en *Pikara Magazine*, 29/03/2017, recuperado de: <http://www.pikaramagazine.com/category/cuerpos/page/2/>, Fecha de consulta: 12/7/2017
- FERNÁNDEZ- MIRANDA, María, *No madres. Mujeres sin hijos contra los tópicos*, Barcelona, Plaza Janés, 2017.
- FERNÁNDEZ MONTRAVETA, Carmen (Eds.), *Las representaciones de la maternidad*, Madrid, Ediciones de la UAM, 2000.
- FERNÁNDEZ VALENCIA, Antonia, y LÓPEZ FERNÁNDEZ CAO, Marián, (Coords.), *Contar con el cuerpo*, Madrid, Fundamentos, 2011.
- FERNÁNDEZ VALENCIA, Antonia, “Pintura, protagonismo femenino e historia de las mujeres”, en *Arte, Individuo y Sociedad*, nº 9, 1997, pp.129-157.
- _____, “La pintura en la enseñanza de la historia: una perspectiva de género”, en HENRIQUES, Fernanda (Coord.), *Género, Diversidade, Cidadania*, Lisboa, CIDEHUS, Colibrí, 2008, pp. 75-87.
- _____, “Cuerpo nutricio: iconografías de los discursos de la lactación”, en FERNÁNDEZ VALENCIA, Antonia, y LÓPEZ FERNÁNDEZ CAO, Marián, (Coords.), *Contar con el cuerpo*, Madrid, Fundamentos, 2011, pp. 167-205.

- FIGES, Eva, *Actitudes patriarcales: las mujeres en la sociedad*, Madrid, Alianza, 1972.
- FIRESTONE, Sulamith, *La dialéctica del sexo*, Barcelona, Kairós, 1976.
- FLECHA GARCÍA, Consuelo y CAPEL MARTÍNEZ, Rosa, “Panorama de la educación femenina en España”, en ALCALÁ CORTIJO, Paloma, CORRALES RODRIGÁÑEZ, Capi, y LÓPEZ GIRÁLDEZ, Julia (Coords.), *Ni tontas ni locas. Las intelectuales en el Madrid del primer tercio del siglo XX*, Madrid, Fecyt, 2009, pp. 66-79.
- FLORES, Raquel, “Género en los carteles del bando nacional en la Guerra Civil Española”, en NASH, Mary y TAVERA, Susana, *Las mujeres y las guerras. El papel de las mujeres en las guerras de la Edad Antigua a la Contemporánea*, Barcelona, Icaria, 2003, pp. 206-228.
- FOLGUERA CRESPO, Pilar, “Mujer y cambio social”, en *Ayer*, nº 17, 1995, pp. 155-172.
- _____, “Las mujeres en la España contemporánea”, en GARRIDO, Elisa (Ed.), *Historia de las mujeres en España*, Madrid, Síntesis, 1997, pp. 417-572.
- _____, “La mujer” en FUSI, J.P., (Coord.), *La época de Franco, (1939-75): Sociedad, vida y cultura*, tomo XLI de *La Historia de España Menéndez Pidal*, Vol. 2, dirigida por JOVER, José, M^a, Madrid, Espasa Calpe, 2001, pp. 297-233.
- _____, “Voces del feminismo”, en MORANT, Isabel, (Dir.), *Historia de las mujeres en España y en América Latina. Del siglo XX a los umbrales del siglo XXI*, Vol. 4, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 433-464.
- FOMINAYA, Carlota, “Así es un parto en España”, en *ABC*, 09/12/2014, recuperado de: <http://www.abc.es/familia-padres-hijos/20141209/abci-nacer-casa-embarazada-201412051254.html>, Fecha de consulta: 19/6/2017
- FONS, Virginia, PIELLA, Anna, y VALDÉS, María (Eds.), *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la paternidad*, Barcelona, PPU, 2010.
- FOLGUERA, Pilar (Comp.), *El feminismo en España: dos siglos de historia*, Madrid, Ed. Pablo Iglesias, 1988.
- FONTANA, Josep (Ed.), *España bajo el Franquismo*, Barcelona, Crítica, 1978.
- FORTÚN, Elena, *Oculto sendero*, Madrid, Renacimiento, 2016
- FORTÚN, Gloria, “La verdadera historia detrás de Rosie la Remachadora, un icono que no es tan feminista como parece”, en *La Nación*, 29/08/2017, recuperado de: <http://www.lanacion.com.ar/2057632-la-verdadera-historia-detras-de-rosie-la-remachadora-un-icono-que-no-es-tan-feminista-como-parece>, Fecha de

consulta: 29/08/2017.

FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

FRAISSE, Geneviève, *Los dos gobiernos: la familia y la ciudad*, Madrid, Cátedra, 2001.

FRANCO RUBIO, Gloria A., "Los orígenes del sufragismo en España", en *Espacio, tiempo y forma*, Serie V, Revista de Historia Contemporánea, 2004, pp. 455-482.

_____, (Ed.), *Debates sobre la maternidad desde una perspectiva histórica. (Siglos XVI-XX)*, Barcelona, Icaria, 2010.

FRASER, Nancy, *Iustitia Interrupta: reflexiones y críticas desde la posición postsocialista*, Santa Fé de Bogotá, Universidad de los Andes, Siglo del Hombre, 1997.

_____, *Fortunas del feminismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015.

FREIXAS, Laura, "Maternidad y cultura: una reflexión en primera persona", en *Claves de razón práctica*, nº 224, 2012, pp. 8-19.

FRIEDAN, Betty, *La mística de la feminidad*, Madrid, Cátedra, 2009.

GALLEGO FRANCO, Henar y GARCÍA HERRERO, M^a del Carmen (Eds.), *Autoridad, poder e influencia. Mujeres que hacen historia*, Barcelona, Icaria, 2017.

GALLEGO FRANCO, Henar y MORENO SECO, Mónica (Eds.), *Cómo enseñamos la historia (de las mujeres). Homenaje a Amparo Pedregal*, Barcelona, 2017.

GALLEGO MÉNDEZ, María Teresa, *Mujer, Falange y franquismo*, Madrid, Taurus, 1983.

_____, "Mujeres azules en la Guerra Civil", en MORANT, Isabel, (Dir.), *Historia de las mujeres en España y en América Latina. Del siglo XX a los umbrales del siglo XXI*, Vol. 4, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 151-166.

GALOT, Jean, *La Iglesia y la mujer*, Bilbao, Mensajero, 1968.

GARAIZÁBAL, Cristina y CLIMENT, M^a Teresa, "La maternidad lesbiana y sus derechos.

Los nuevos modelos familiares avanzan a golpe de sentencias", en *El País*, 14/12/2012,

recuperado

de:

https://elpais.com/sociedad/2012/12/14/actualidad/1355510303_479412.html

, Fecha de consulta: 15/08/2017.

GARCÉS, Marina, *Nueva ilustración radical*, Barcelona, Anagrama, 2017.

GARCÍA BASAURI, Mercedes, "La Sección Femenina en la Guerra Civil Española", en *Historia 16*, nº 50, 1980, pp. 45-56.

- GARCÍA DE LEÓN, María Antonia, *Cabeza moderna/ corazón patriarcal. (Un diagnóstico social de género)*, Rubí, Barcelona, Anthropos, 2011.
- GARCÍA ESTÉBANEZ, Emilio, *¿Es cristiano ser mujer? La condición servil de la mujer según la Iglesia*, Madrid, Siglo XXI, 1992.
- GARCÍA NIETO, Gloria, "Ser madre siendo feminista", en SUÁREZ SUÁREZ, Carmen (Ed.), *Maternidades. (De) construcciones feministas*, Oviedo, KRK Ediciones, 2009, pp. 171-183.
- GARCÍA-ORELLÁN, Rosa, "Retos metodológicos: de la oralidad al texto", en *Antropológicas*, nº 13, 2015, pp. 58-66.
- GARRIDO, Elisa (Ed.), FOLGUERA, Pilar, ORTEGA, Margarita, SEGURA, Cristina, *Historia de las mujeres en España*, Madrid, Síntesis "Letras Universitarias"., 1997
- GARRIDO, Luis M^a, *La doble biografía de la mujer española*, Madrid, Instituto de la Mujer – MTAS, 1992.
- GAYÁ, Verónica, "Doulas. Una buena figura para el viaje de ser madre", en *Siglo XXI*, nº 1102, 23-29 de marzo, 2015, pp. 46-47.
- GIL, Silvia L., *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2011.
- GIL CALVO, Enrique, *Medias miradas. Un análisis cultural de la imagen femenina*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- GILBERT, Sandra y GUBAR, Susan, *No man's land: the place of the woman writer in the twentieth century*, Vol. 1,2 y 3, New Haven, Yale University Press, 1988.
- GIMENO, Beatriz, "Estoy en contra de la lactancia materna", en *Pikara Magazine*, 04/10/2011, recuperado de: <http://www.pikaramagazine.com/2011/10/estoy-en-contra-de-la-lactancia-materna/>, Fecha de consulta: 12/09/2017.
- _____, "Construyendo un discurso antimaternal", en *Pikara Magazine*, 13/02/2014, recuperado de: <http://www.pikaramagazine.com/2014/02/construyendo-un-discurso-antimaternal/>, Fecha de consulta: 18/08/2017
- _____, "El bebé de Bescansa, el feminismo y la nueva política", en *Pikara Magazine*, 17/01/2016, recuperado de: www.pikaramagazine.com/2016/01/el-bebe-de-bescansa-el-feminismo-y-la-nueva-politica/, Fecha de consulta: 29/08/2017
- _____, "Nuevas maternidades. Madres en la trampa del amor romántico", en *Anfibia*,

- 2017, recuperado de: <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/madres-en-la-trampa-del-amor-romantico/>, Fecha de consulta: 29/08/2017.
- GINARD, David, "Represión específica de género: en torno a la violencia política contra las mujeres en la España del primer franquismo", en NASH, Mary (Ed.), *Represiones, resistencias, memoria. Las mujeres bajo la dictadura franquista*, Granada, Comares, 2013, pp. 23-36.
- GÓMEZ-FERRER MORANT, Guadalupe, *Historia de las mujeres en España: siglos XIX-XX*, Madrid, Cuadernos de Historia 114, Arco Libros, 2011.
- GÓMEZ MARTÍN, María, "La representación de la figura materna como alegoría de la nación durante la Segunda República y la Guerra Civil española", en FRANCO RUBIO, Gloria (Ed.), *Debates sobre la maternidad desde una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*, Barcelona, Icaria, 2010, pp. 369-386.
- GONZÁLEZ DURO, Enrique, *Las rapadas. El franquismo contra la mujer*, Madrid, Siglo XXI, 2012.
- GONZÁLEZ MARÍN, Carmen, "Mamá *drag king*?", en FRANCO RUBIO, Gloria (Ed.), *Debates sobre la maternidad desde una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*, Barcelona, Icaria, 2010, pp. 411-423.
- GONZÁLEZ SUÁREZ, Amalia, "De tumba a útero", en Monográfico: "Cuerpo, filosofía y feminismo", en *Revista de Investigaciones Feministas*, Vol. 6, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, recurso online, 2015, pp. 39-59.
- GRACIA, Jordi, *La España de Franco (1939-1975): cultura y vida cotidiana*, Madrid, Síntesis, 2004.
- GRAU BIOSCA, Elena, "De la emancipación a la liberación y la valoración de la diferencia, el movimiento de las mujeres en el Estado Español, 1965-1990", en DUBY, Georges y PERROT, Michelle (Eds.), *Historia de las Mujeres en Occidente. El siglo XX*, Vol. 5, (dirección de este tomo: THÉBAUD, François), Madrid, Taurus, 1993, pp. 736-748.
- GROSKOP, Viv, "¿Podría ser cierto que algunas mujeres tengan partos orgásmicos?", en *El Mundo*, 20/03/2009, recuperado de: <http://www.elmundo.es/elmundosalud/2009/03/20/mujer/1237543697.html>, Fecha de consulta: 27/05/2017.

- GUEREÑA, Jean-Louis, "Prostitución y franquismo: vaivenes de una política sexual", en OSBORNE, Raquel, (Ed.), *Mujeres bajo sospecha. Memoria y sexualidad 1930-1980*, Madrid, Fundamentos, 2013, pp.143-164.
- HARAWAY, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995.
- HAYS, Sharon, *Las contradicciones culturales de la maternidad*, Barcelona, Paidós, 1998.
- HÉRITIER, Françoise, "Mujeres ancianas, mujeres de corazón de hombre, mujeres de peso", en FEHER, Michel, NADDAF, Ramona, y TAZI, Nadia, *Fragments para una historia del cuerpo humano*, Vol.3, Madrid, Taurus, 1992, pp. 280-299.
- HERNÁNDEZ CATALÁN, Rosario, "A tres crías por hembra trabajadora: la maternidad que se nos avecina a las europeas", en SUÁREZ SUÁREZ, Carmen (Ed.), *Maternidades. (De) construcciones feministas*, Oviedo, KRK Ediciones, 2009, pp.187-202.
- HERNANDO, Almudena, *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*, Madrid, Katz Conocimiento, 2012.
- HERRERA GÓMEZ, Coral, "Las niñas que querían ser adultas: embarazo adolescente y amor romántico", en *Pikara Magazine*, 22/12/2016, recuperado de: <http://www.pikaramagazine.com/2016/12/embarazo-adolescente-y-amor-romantico/> , Fecha de consulta: 19/09/2017.
- HIDALGO, Mario, "Derecho al mal", Entrevista a Amelia Valcárcel, en *Revista Fusión*, 12/12/2004, recuperado de: <http://www.revistafusion.com/2004/diciembre/entrev135.htm>, Fecha de consulta: 16/08/2017.
- HURTADO DÍAZ, Amparo, "El Lyceum Club femenino. Madrid 1926-39", en *Boletín Instituto Libre de Enseñanza*, II Época, 1999, pp. 23-36.
- IBORRA, Yeray, S., "Cuidar no es más natural para las mujeres, lo hacen por el privilegio de los hombres", Entrevista a Joan Tronto, en *El Diario*, 30/09/2016, recuperado de: http://www.eldiario.es/catalunya/barcelona/Cuidar-natural-mujeres-privilegio-hombres_0_564493953.html, Fecha de consulta, 31/08/2017.
- IMAZ, Elixabete, "Mujeres gestantes, madres en gestación. Metáforas de un cuerpo

- fronterizo”, en *Política y Sociedad*, nº 36, 2001, pp. 97-112.
- _____, *Convertirse en madre. Etnografía del tiempo de gestación*, Madrid, Cátedra, 2010.
- _____, “Maternidades lesbianas: nuevas formas de familia y derecho a elegir”, en *Grafo Working Papers*, nº 3, 2014, pp.6-17.
- INGLEHART, Ronald, *Human Beliefs and Values. A Cross Cultural Sourbook Based on the 1999-2002 Values Surveys*, México, Siglo XXI, 2004,
- IRIGARAY LUCE, *El cuerpo a cuerpo con la madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir*, Barcelona, Lasal, 1985.
- _____, *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia*, Barcelona, Icaria, 1994.
- IZQUIERDO, María de Jesús, *Cuando los amores matan. Cambio y conflicto de edad y de género*, Madrid, Ediciones Libertarias, 2000.
- JABARDO, Mercedes (Ed.), *Feminismos negros. Una antología*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2012.
- JIMÉNEZ PERONA, Ángeles, “El feminismo americano de post-guerra: Betty Friedan”, en AMORÓS, Celia (Coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Dirección General de la Mujer: Universidad Complutense, Instituto de Investigaciones Feministas, 1994, pp. 125-138.
- _____, “Igualdad”, en AMORÓS, Celia, (Coord.), *10 Palabras clave sobre mujer*, Pamplona, Verbo Divino, 1995, pp. 119-150.
- _____, “El feminismo liberal estadounidense de posguerra: Betty Friedan y la refundación del feminismo liberal”, en AMORÓS, Celia y DE MIGUEL, Ana, (Eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad*, Vol. 2, Madrid, Minerva, 2010, pp. 13-34.
- JIMÉNEZ ZUNINO, Cecilia y ROQUERO GARCÍA, Esperanza, “Los discursos expertos sobre crianza y maternidad: aproximación al caso español 1950-2010”, en *Arenal*, nº 23:2, Universidad de Granada, recurso online, 2016, pp. 321-345.
- JULIANO, Dolores, *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*, Madrid, Horas y Horas, 1992.
- _____, “Las monjas en las cárceles de posguerra”, en OSBORNE, Raquel, (Ed.), *Mujeres bajo sospecha. Memoria y sexualidad 1930-1980*, Madrid, Fundamentos, 2013, pp.253-273.

- KAYDEDA, José M^a, (Ed.), *Los evangelios apócrifos y otros libros prohibidos*, Madrid, Grupo S.A., 1992.
- KIRKPATRICK, Susan, *Mujer, modernismo y vanguardia en España (1898-1931)*, Madrid, Cátedra, 2003.
- KNIBIEHLER, Yvonne, “Madres y nodrizas”, en TUBERT, Silvia (Ed.), *Figuras de la madre*, Madrid, Cátedra, 1996, pp. 95-118.
- _____, *Historia de las madres y la maternidad en Occidente*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.
- KOSS, Uriel, *Evangelios Apócrifos*, Ciudad Real, Perea, 1990.
- LAFFITTE DE CAMPO ALANGE, María, *La secreta guerra de los sexos*, Madrid, Horas y Horas, 2009.
- LAFORET, Carmen, *Nada*, Barcelona, Destino, 2010.
- LAGARDE Y DELOS RÍOS, Marcela, *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*, Madrid, Horas y Horas, 2000.
- _____, *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*, Madrid, Horas y Horas, 2011.
- _____, *El feminismo en mi vida: hitos, claves y topías*, Madrid, Horas y Horas, 2014.
- LAGUARDIA, Iñaki, “Generación NoMo: la rebelión de las mujeres que no ^o contemplan la maternidad”, en *Smoda El País*, 22/08/2014, recuperado de: <http://smoda.elpais.com/moda/generacion-nomo-la-rebelion-de-las-mujeres-que-no-contemplan-la-maternidad/>, Fecha de consulta: 29/08/2017
- LAQUEUR, Thomas, *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra, 1994.
- LAS COMADRES PÚRPURAS, “Hablemos de ‘neofeminismos’”, en *Las Comadres Púrpuras*, 19/06/2017, recuperado en: <https://www.lascomadrespurpuras.com/single-post/hablemos-de-neofeminismo>, Fecha de consulta: 19/06/2017.
- LAURETIS, Teresa, “La esencia del triángulo, o tomarse en serio el riesgo del esencialismo: teoría feminista en Italia, los E.U.A. y Gran Bretaña”, en *Debate Feminista*, 1-2, 1990, pp. 77-115.
- LEDESMA, José Luis, “Las mujeres en la represión republicana: apuntes sobre un “ángulo muerto” de la Guerra Civil Española”, en NASH, Mary y TAVERA, Susana

- (Eds.), *Las mujeres y las guerras. El papel de las mujeres en las guerras de la Edad Antigua a la Contemporánea*, Barcelona, Icaria, 2003, pp. 441-458.
- LEFAUCHEUR, Nadine, "Maternidad, familia y estado", en DUBY, Georges y PERROT, Michelle (Eds.), *Historia de las Mujeres en Occidente. El siglo XX*, Vol. 5, (dirección de este tomo: THÉBAUD, François), Madrid, Taurus, 1993, pp. 479-501.
- LEGUEN, Brigitte, "El mito de la buena madre", en ALMELA, Margarita, GUZMÁN, Helena, LEGUEN, Brigitte y SANFILIPPO, Marina (Coords.), *Tejiendo el mito*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2012, pp. 111-128.
- LEITES, Edmund, *La invención de la mujer casta. La conciencia puritana y la sexualidad moderna*, Madrid, Siglo XXI, 1990.
- LERNER, Gerda, *La creación del patriarcado*, Barcelona, Critica, 1990, última edición Pamplona, Katakarak, 2017.
- LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN, *No creas tener derechos la generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*, Madrid, Horas y Horas, 1991.
- LONZI, Carla, *Escupamos sobre Hegel: y otros escritos sobre liberación femenina*, Buenos Aires, La Pléyade, 1978.
- LÓPEZ FERNÁNDEZ CAO, Marián y POSADA KUBISSA, Luisa (Eds.), *Pensar con Celia Amorós*, Madrid, Fundamentos, 2010.
- LÓPEZ GIRÁLDEZ, Julia, "El feminismo europeo", en ALCALÁ CORTIJO, Paloma, CORRALES RODRIGÁÑEZ, Capi, y LÓPEZ GIRÁLDEZ, Julia (Coords.), *Ni tontas ni locas. Las intelectuales en el Madrid del primer tercio del siglo XX*, Madrid, Fecyt, 2009, pp. 22-29.
- LÓPEZ PARDINA, M^a Teresa, "El feminismo de Simone de Beauvoir", en AMORÓS, Celia (Coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Dirección General de la Mujer: Universidad Complutense, Instituto de Investigaciones Feministas, 1994, pp. 107-124.
- _____, *Simone de Beauvoir, una filósofa del siglo XX*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1998.
- _____, *Simone de Beauvoir (1908-1986)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1999.
- _____, "El cuerpo de las mujeres como locus de opresión/represión", en *Revista de Investigaciones feministas*, Vol.6, 2015, pp. 60-68.

LORDE, Audre, *Our Dead Behind Us*, New York, Norton, 1986.

LOZANO ESTÍVALIS, María, *Las imágenes de la maternidad. El imaginario social de la maternidad en Occidente desde sus orígenes hasta la cultura de masas*, Madrid, Universidad de Alcalá de Henares, 2000.

_____, *La maternidad en esencia: mujeres, reproducción y representación cultural*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2006.

_____, "Representaciones y represiones en los escenarios de la maternidad", en MILLÁN MUÑO, María Ángeles y PEÑA ARDID, Carmen (Eds.), *Las mujeres y los espacios fronterizos*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007, pp. 29-54.

_____, "La maternidad en los medios de comunicación. Reivindicaciones políticas ante un baile de máscaras", en FRANCO RUBIO, Gloria (Ed.), *Debates sobre la maternidad desde una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*, Barcelona, Icaria, 2010, pp. 387-409.

LUCIO, Cristina G., "La lactancia materna llega a la universidad", en *El Mundo*, 29/07/2014, recuperado de: <http://www.elmundo.es/salud/2014/07/29/53d799cfe2704e871a8b457c.html>, Fecha de consulta, 12/06/2017

LUENGO LÓPEZ, Jordi, "La bohemia resignificada. Mujeres modernas en la performance de su identidad", en Dossier "Mujeres Bohemias, ocio, modernidad y resignificación identitaria", en *Arenal*, nº 14:2, Universidad de Granada, recurso online, 2007, pp. 235-263.

_____, *Gozos y ocios de la mujer moderna: transgresiones estéticas en la vida urbana del primer tercio del siglo XX*, Málaga, Universidad de Málaga, 2009.

_____, "Maternidades exaltadas. Ecos poético-funcionales en torno a un rol preconcebido", en FRANCO RUBIO, Gloria (Ed.), *Debates sobre la maternidad desde una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*, Barcelona, Icaria, 2010, pp. 307-325.

LLOPIS, María, *Maternidades subversivas*, Navarra, Txalaparta, 2016.

MAGLI, Ida, *La Madonna*, Milano, Rizzoli, 1987.

MAHAMUD ANGULO, Kira, "La paradoja de la educación sexual en los manuales escolares de la primera enseñanza en las dos primeras décadas del franquismo

- (1939-1959)", en OSBORNE, Raquel (Ed.), *Mujeres bajo sospecha. Memoria y sexualidad 1930-1980*, Madrid, Fundamentos, 2013, pp. 347-362.
- MANGINI, Shirley, *Recuerdos de la resistencia. La voz de las mujeres en la Guerra Civil Española*, Barcelona, Península, 1997.
- _____, *Las modernas de Madrid, las grandes intelectuales españolas de la vanguardia*, Barcelona, Ed. Península, 2001.
- _____, "El Lyceum Club, un refugio feminista en una capital hostil", en *Asparkia*, nº 17, 2006, pp. 125-140.
- MANZANO GONZÁLEZ, Keren, "Bebés reborn y maternidades transgresoras", en *Pikara Magazine*, 02/08/2015, recuperado de: <http://www.pikaramagazine.com/2015/09/bebes-reborn-y-maternidades-transgresoras/>, Fecha de consulta: 30/06/2017.
- MARÍN ECED, Teresa, "Mujeres y renovación pedagógica", en ALCALÁ CORTIJO, Paloma, CORRALES RODRIGÁÑEZ, Capi, y LÓPEZ GIRÁLDEZ, Julia (Coords.), *Ni tontas ni locas. Las intelectuales en el Madrid del primer tercio del siglo XX*, Madrid, Fecyt, 2009, pp. 170-205.
- MARTÍN GAITE, Carmen, *Usos amorosos de la postguerra española*, Madrid, Anagrama, 1994.
- MARTÍNEZ TEN, Carmen, GUTIÉRREZ LÓPEZ, Purificación, y GONZÁLEZ RUIZ, Pilar (Eds.), *El movimiento feminista en España en los años 70*, Madrid, Cátedra, 2009.
- MARTINS RODRÍGUEZ, María Victoria, "Sección Femenina: modelos de mujer bajo el franquismo", en OSBORNE, Raquel, (Ed.), *Mujeres bajo sospecha. Memoria y sexualidad 1930-1980*, Madrid, Fundamentos, 2013, pp.275-291.
- MASSÓ GUIJARRO, Esther, "Lactancia materna y revolución, o la teta como insumisión biocultural: calostro, cuerpo y cuidado", en *Dilemata*, nº 11, 2013, pp. 169-206.
- MAYORDOMO, Alejandro (Coord.), *Estudios sobre la política educativa durante el franquismo*, Valencia, 1999.
- MEAD, Margaret, "A Cultural Anthropologist's Approach to Maternal Deprivation", en AAVV., *Deprivation of Maternal Care: A Reassessment of Its Effects*, Ginebra, Organización Mundial de la Salud, 1962, pp. 45-62.

- MEJÍA RUIZ, Carmen y POPEANGA CHELARU, Eugenia, "Modelos urbanos en los libros de viajes de Emilia Pardo Bazán", en GONZÁLEZ HERRÁN, José Manuel (Coord.), *La literatura de Emilia Pardo Bazán*, A Coruña, Fundación Caixa Galicia / Casa-Museo Emilia Pardo Bazán, 2009, pp. 467-474.
- MÉNDEZ, Lourdes, *Antropología Feminista*, Madrid, Síntesis 2007.
- MÉNDEZ VÁZQUEZ, Josefina (Coord.), *Maternidad, familia y trabajo: de la invisibilidad histórica de las mujeres a la igualdad contemporánea*, Madrid, Fundación Sánchez Albornoz, 2007.
- MERINO MURGA, Patricia, *Maternidad, Igualdad y Fraternidad. Las madres como sujeto político en las sociedades poslaborales*, Madrid, Clave Intelectual, 2017.
- MI BEBÉ Y YO, "Para parir, la mujer necesita sentirse segura", Entrevista a Michel Odent, en *Mi bebé y yo*, (sin fecha), recuperado de: <http://www.salud-en-el-parto/michel-odent-entrevista-2265>, Fecha de consulta: 14/08/2017
- MIGUEL RODRÍGUEZ, Jesús Manuel de, *El mito de la inmaculada concepción*, Barcelona, Ediciones Anagrama, 1979.
- MILLET, Eva, *Hiperpaternidad. Del modelo "mueble" al modelo "altar". Consecuencias de la paternidad helicóptero*, Barcelona, Plataforma, 2016.
- _____, "¿Demasiado madres?", en *Magazine Digital*, 15/01/2017, recuperado de: <http://www.magazinedigital.com/historias/reportajes/demasiado-madres>, Fecha de consulta: 10/08/2017.
- MILLETT, Kate, *Política Sexual*, Madrid, Cátedra, 2010.
- MOLINA PETIT, Cristina, "Ilustración", en AMORÓS, Celia, (Coord.), *10 Palabras clave sobre mujer*, Pamplona, Verbo Divino, 1995, pp.189-216.
- _____, "Madre inmaculada, virgen dolorosa. Modelos e imágenes de la madre en la tradición católica", en DE LA CONCHA, Ángeles de la y OSBORNE, Raquel, (Coords.), *Las mujeres y los niños primero. Discursos sobre la maternidad*, Barcelona, Icaria y UNED, 2004, pp. 43-68.
- _____, "Monjas del Sagrado Corazón: educación y élites femeninas en la España de Franco", en OSBORNE, Raquel, (Ed.), *Mujeres bajo sospecha. Memoria y sexualidad 1930-1980*, Madrid, Fundamentos, 2013, pp.235-251.
- MOLINERO, Carme, "Mujer, franquismo, fascismo. La clausura forzada en un "mundo pequeño"" en *Historia Social*, nº 30, 1998, pp. 97-117.

- _____, "Silencio e individualidad: la mujer durante el primer franquismo", en *Revista de Occidente*, nº 223, 1999, pp. 63-82.
- _____, "Historia, mujeres, franquismo. Una posible agenda de investigación en el ámbito político", en ORTIZ HERAS, Manuel, *Memoria e Historia del franquismo, Actas del IV Encuentro de Investigación del Franquismo*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2005, pp. 171-192.
- _____, "Entre el silencio y la invisibilidad. La mujer en los estados totalitarios", en *Andalucía en la Historia. "Mujeres entre la represión y la resistencia (1936-50) heroínas invisibles"*, 2009, pp. 10-15.
- MONCÓ, Beatriz, "Maternidad ritualizada: un análisis desde la antropología de género", en *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, www.aibr.org, Ed. Electrónica, Vol.4, Nº.3, Septiembre-Diciembre, Madrid, 2009, pp. 357-384.
- _____, *Antropología del Género*, Madrid, Síntesis, 2011.
- _____, "Madres y madrastras: modelos de género, heterodesignación y familias reconstruidas", en *Feminismo/s*, nº 23, 2014, pp.113-133.
- MONTEJO GURRUCHAGA, Lucía, *Discurso de autora: género y censura en la narrativa española de posguerra*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2010.
- _____, "Escritoras falangistas en la revista *Medina*. El séquito literario femenino de José Antonio Primo de Rivera", en OSBORNE, Raquel, (Ed.), *Mujeres bajo sospecha. Memoria y sexualidad 1930-1980*, Madrid, Fundamentos, 2013, pp. 363-377.
- MONTERO, Feliciano, *El movimiento católico en España*, Madrid, Eudema, 1993.
- _____, *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica especializada*, Madrid, UNED, 2000.
- MORADIELLOS, Enrique, *La España de Franco (1939-1975). Política y sociedad*, Madrid, Síntesis, 2000.
- MORANT, Isabel, (Dir.), *Historia de las mujeres en España y en América Latina. Del siglo XX a los umbrales del siglo XXI*, Vol. 4, Madrid, Cátedra, 2006.
- MORCILLO GÓMEZ, Aurora, "Por la senda del franquismo", *Historia 16*, nº 145, 1988, pp. 86-90.

- _____, "El género en lo imaginario. El "ideal católico femenino" y estereotipos sexuados bajo el franquismo", en NASH, Mary (Ed.), *Represiones, resistencias, memoria. Las mujeres bajo la dictadura franquista*, Granada, Comares, 2013, pp. 71-94.
- _____, *En cuerpo y alma. Ser mujer en tiempos de Franco*, Madrid, Siglo XXI, 2015.
- MORENO, Hortensia, "Relaciones sexuales", en *Debate Feminista*, año 6, Vol. 1, 1995, pp. 5-16.
- MORENO SECO, Mónica, "Creencias religiosas y políticas en la dictadura franquista", en *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, Alicante, Universidad de Alicante, 2002, pp. 111-130.
- _____, (Coord.), *Mujeres en el franquismo*, Granada, Universidad de Granada, 2005.
- _____, "La dictadura franquista y la represión de las mujeres", en NASH, Mary (Ed.), *Represiones, resistencias, memoria. Las mujeres bajo la dictadura franquista*, Granada, Comares, 2013, pp. 1-21.
- MORIN, Monique y MARINIER, Nicole, *L'instinct maternel apprivoisé: la clé d'un maternage plus heureux*, Canadá, Stanké, 1984.
- MORTIMER, Penélope, *El devorador de calabazas*, Madrid, Impedimenta, 2014.
- MOUFFE, Chantal, "Feminism, citizenship and radical democratic politics", en BUTLER, Judith y SCOTT, Joan W., *Feminists theorize the political*, New York, Routledge, 1992, pp. 369-384.
- MUCIENTES, Esther, "Las "NoMo", así son las mujeres que no quieren ser madres", en *El Mundo*, 01/27/2017, recuperado de: <http://www.elmundo.es/vida-sana/familia-y-co/2017/01/27/588ae4a122601d07508b456e.html>, Fecha de consulta: 25/08/2017.
- MULVEY, Laura, "Placer visual y cine narrativo", en WALLIS, Brian (Ed.), *Arte después de la modernidad: nuevos planteamientos en torno a la representación*, Madrid, Akal, 2001, pp. 365-377.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela, "'Plantus Mariae': Mujeres, lágrimas y agencia cultural", en *Arenal*, nº 13:2, Universidad de Granada, recurso online, 2006, pp. 237-261.

- _____, “María y el marco teológico de la Querella de las Mujeres. (Interferencias y transferencias con los debates culturales de la Castilla del siglo XV)”, en *Arenal*, nº 20:2, Universidad de Granada, recurso online, 2013, pp. 235- 262.
- MUÑOZ RUÍZ, M^a del Carmen, *Mujer mítica, mujeres reales: las revistas femeninas en España, 1955-1970*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2003.
- _____, “Las revistas para mujeres durante el franquismo: difusión de modelos de comportamiento femenino”, en NIELFA CRISTÓBAL, Gloria (Ed.), *Mujeres y hombres en la España Franquista: sociedad, economía, política, cultura*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, 2003, pp. 95-114.
- _____, “Modelos femeninos en la prensa para mujeres”, en MORANT, Isabel, (Dir.), *Historia de las mujeres en España y en América Latina. Del siglo XX a los umbrales del siglo XXI*, Vol. 4, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 277-298.
- MUÑOZ SÁNCHEZ, Esmeralda, “La imagen de la mujer en las revistas *Teresa* e *Y* de la Sección Femenina”, en ALMARCHA NÚÑEZ-HERRADOR, Esther; GARCÍA ALZÁZAR, Silvia y MUÑOZ SÁNCHEZ, Esmeralda (Eds.). *Fotografía y memoria. I encuentro en Castilla la Mancha*, 2006, pp. 118-127.
- MURARO, Luisa, *El orden simbólico de la madre*, Madrid, Horas y Horas, 1994.
- MURGIA, Michela, *Y la Iglesia inventó a la mujer*, Barcelona, Salamandra, 2012.
- MURILLO, Soledad, *El mito de la vida privada. De la entrega al tiempo propio*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1996.
- NANCLARES, Silvia, *Quién quiere ser madre*, Barcelona, Alfaguara, 2017.
- NARVÁEZ ALBA, M^a Virtudes, “Maternidad, patriotismo y religión: pilares de un ideal femenino”, en PRIETO BORREGUERO, Lucía, (Ed.), *Encuadramiento femenino, socialización y cultura en el Franquismo*, Málaga, Servicio de Publicaciones Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA), 2010, pp. 251-268.
- NASH, Mary, “Identidad cultural de género, discurso de la domesticidad y la definición del trabajo de las mujeres en la España del siglo XIX”, en DUBY, George y PERROT, Michelle (Eds.) *Historia de las mujeres en Occidente. El siglo XX*, Vol.5, Madrid, Taurus, 1991, pp. 585-597.
- _____, “Género y ciudadanía”, en *Ayer*, nº 20, Madrid, 1995, pp. 241-258.
- _____, “Pronatalismo y maternidad en la España franquista”, en BOCK, Gisela y THANE,

- Patricia (Coord.), *Maternidad y políticas de género: la mujer en los estados de bienestar europeos, 1880-1950*, Madrid, Cátedra, 1996, pp.279-307.
- _____, *Rojas: las mujeres republicanas en la Guerra Civil*, Madrid, Taurus, 1999.
- _____, “Republicanas en la Guerra Civil: el compromiso antifascista”, en MORANT, Isabel, (Dir.), *Historia de las mujeres en España y en América Latina. Del siglo XX a los umbrales del siglo XXI*, Vol. 4, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 123-150.
- _____, “Maternidades y construcción identitaria: debates del siglo XX”, en, FRANCO RUBIO, Gloria (Ed.), *Debates sobre la maternidad desde una perspectiva histórica. Siglos (XVI-XX)*, Barcelona, Icaria, 2010, pp. 23-49.
- _____, *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*, Madrid, Alianza, 2012.
- _____ (Ed.), *Represión, resistencias, memoria: las mujeres bajo la dictadura franquista*, Granada, Comares, 2013.
- _____, “Resistencias e identidades colectivas: el despertar feminista durante el tardofranquismo en Barcelona”, en NASH, Mary (Ed.), *Represiones, resistencias, memoria. Las mujeres bajo la dictadura franquista*, Granada, Comares, 2013, pp. 139-158.
- NAVARRO PUERTO, Mercedes, “La paradoja de María, Madre Virgen”, en *Ephemerides Mariana*, nº 45, 1995, pp. 93-124.
- NIELFA, Gloria, “¿El siglo de las mujeres?”, en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, nº 21, 1999, pp. 63-82.
- _____ (Ed.), *Mujeres y hombres en la España franquista: sociedad, economía, política, cultura*, Madrid, Editorial Complutense, 2003.
- _____, “El debate feminista durante el franquismo”, en NIELFA CRISTÓBAL, Gloria (Ed.), *Mujeres y hombres en la España Franquista: sociedad, economía, política, cultura*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, 2003, pp. 269-297.
- _____, “El franquismo: (1939-1975)”, en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, nº 29, 2007, pp. 389-390.
- NIEVA DE LA PAZ, Pilar, WRIGHT, Sarah, DAVIES, Catherine, VILCHES DE FRUTOS, Francisca, (Coords. y Eds.), *Mujer, literatura y esfera pública: España, 1900-1940*, Philadelphia, Society of Spanish and Spanish American Studies, 2008.
- NUGENT, Karen, “A doula makes the difference!”, en *Mothering. The home for natural*

family living, 01/01/2010, recuperado de:
<http://www.mothering.com/articles/a-doula-makes-the-difference/>, Fecha de
consulta: 15/07/2017.

NUÑEZ GIL, Marina, y REBOLLO ESPINOSA, M^a José, “Maternidad intuitiva versus maternidad reglada: el modelo de la perfecta madre en la España Franquista”, en ALCANTARA SACRISTÁN, M^a Dolores y GARCÍA DE SOLA, M^a Blanco, *De mujeres, sobre mujeres y educación*, Málaga, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 2006, pp. 167-190.

ODENT, Michel, *El bebé es un mamífero*, Madrid, Mandala, 1990.

_____, *El granjero y el obstetra*, Buenos Aires, Creavida, 2002.

OIBERMAN, Alicia, “Historia de las madres en occidente: repensar la maternidad”, en *Psicodebate. Psicología. Cultura y Sociedad*, nº 5, 2005, pp. 115-130.

OLIVA PORTOLÉS, Asunción, *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico feminista actual*, Madrid, Editorial Complutense, Instituto de Investigaciones Feministas Universidad Complutense de Madrid, 2009.

ORANICH, Magda, *Qué es el feminismo*, Barcelona, La Goya Ciencia, 1976.

ORTIZ GÓMEZ, Teresa, “Maternidad voluntaria: anticoncepción, ciencia y feminismo en el siglo XX”, en FRANCO RUBIO, Gloria (Ed.), *Debates sobre la maternidad desde una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*, Barcelona, Icaria, 2010, pp. 85-104.

ORTNER, Sherry, “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?”, en HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate (Eds.), *Antropología y feminismo*, Madrid, Cátedra, 1991, pp. 109-131.

OSBORNE, Raquel, “Del padre simbólico al padre real: la función paterna desde la modernidad”, en DE LA CONCHA, Ángeles y OSBORNE, Raquel, (Coords.), *Las mujeres y los niños primero. Discursos sobre la maternidad*, Barcelona, Icaria y UNED, 2004, pp. 259- 282.

_____, “Debates en torno al feminismo cultural”, en AMORÓS, Celia y DE MIGUEL, Ana (Eds.), *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización*, Vol.2, Madrid, Minerva, 2010, pp. 211-252.

_____, (Ed.), *Mujeres bajo sospecha. Memoria y sexualidad 1930-1980*, Madrid, Fundamentos, 2013.

- _____, “Los castigos a las mujeres. De la ecuación roja-degenerada al castigo maternal: el caso de Carlota O’Neill”, en OSBORNE, Raquel, (Ed.), *Mujeres bajo sospecha. Memoria y sexualidad 1930-1980*, Madrid, Fundamentos, 2013, pp.123-141.
- OTERO, Luis, *Mi mamá me mima. Los múltiples avatares y percances varios de la mujer española en tiempos de Franco*, Barcelona, Plaza & Janés Editores, S.A., 1998.
- _____, *La española cuando besa*, Barcelona, Plaza y Janés Editores, S.A., 1999a.
- _____, *La Sección Femenina*, Madrid, EDAF, 1999b.
- _____, *He aquí la esclava del señor: de cómo la mujer fue educada para el sacrificio y la sumisión*, Barcelona, Ediciones B, 2001.
- PACHECO, Francisco, *Arte de la pintura*, Madrid, Cátedra, 1990.
- PALANQUES TOST, Sarah, “No soy madre pero también quiero conciliar_¿Deben las personas sin hijos adaptarse a las necesidades de los demás?”, en *El País*, 06/10/2017, recuperado de: https://elpais.com/elpais/2017/10/04/buenavida/1507118676_490233.html?or=mosaico, Fecha de consulta: 02/09/2017.
- PALOMAR VEREA, Cristina, “Malas madres”: la construcción social de la maternidad”, en *Debate Feminista*, Año 15, Vol. 30, octubre 2004, pp. 12-34.
- _____, “Maternidad, historia y cultura” en *Revista de estudios de género: La Ventana*, Vol. 3, nº 22, 2005, pp.35-68.
- PALOMO, Alberto, G., “El poder sexual de la maternidad”, en *El País*, 21/12/2015, recuperado de: http://elpais.com/elpais/2015/12/21/tentaciones/1450684816_941803.html, Fecha de consulta: 23/08/2017.
- PALOP, M^a Eugenia, R., “La maternidad subrogada en manos de ciudadanos”, en *El Diario*, 09/03/2016, recuperado de: http://www.eldiario.es/zonacritica/maternidad-subrogada-manos-Ciudadanos_6_492810751.html, Fecha de consulta: 09/03/2016.
- PANDO BALLESTEROS, Paz, “Protección de la maternidad y políticas natalistas en la España democrática. Los retos del futuro”, en FRANCO RUBIO, Gloria (Ed.), *Debates sobre la maternidad desde una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*, Barcelona, Icaria, 2010, pp. 207-228.
- PARRONDO COPPEL, Eva, “Lo personal es político”, en *Trama y fondo: revista de*

- cultura*, nº 27, 2009, pp. 105-110.
- PASTOR, Reyna, "Mujeres en los linajes y en las familias. Las madres, las nodrizas y las estériles", en *Arenal*, nº 12:2, Universidad de Granada, recurso online, 2005, pp. 311-339.
- PATEMAN, Carol, *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995.
- PATERNA, Consuelo y MARTÍNEZ, Carmen, *La maternidad hoy: claves y encrucijada*, Madrid, Minerva, 2005.
- PAYNE, Stanley G., *El régimen de Franco 1936-1975*, Madrid, Alianza, 1987.
- PEDRAZA, Pilar, *La bella, enigma y pesadilla*, Valencia, Almadín, 1983.
- PEINADO RODRÍGUEZ, Matilde, "Iglesia y falange. Encuentros y desencuentros en el ámbito de la educación femenina", en PRIETO BORREGUERO, Lucía, (Ed.), *Encuadramiento femenino, socialización y cultura en el Franquismo*, Málaga, Servicio de Publicaciones Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 2010, pp. 151-166.
- _____, *Enseñando a señoritas y sirvientas. Formación femenina y clasismo en el franquismo*, Madrid, Catarata, 2012.
- PEINADO RODRÍGUEZ, Matilde y ANTA FÉLEZ, José Luis, "Educar para el matrimonio femenino: modelos y prácticas en la literatura de posguerra", en *Athenea Digital*, 13 (2), 2013, pp. 35-46.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, Nagore, ""Maternidad, igualdad y fraternidad: contra la precarización de la crianza", en *Pikara Magazine*, 14/07/2017, recuperado de: <http://www.pikaramagazine.com/2017/07/maternidad-igualdad-y-fraternidad-contra-la-precarizacion-de-la-crianza/>, Fecha de consulta: 15/07/2018.
- PÉREZ-LANZAC, Carmen, "Demasiado tarde para ser madre", en *El País*, 28/01/2016, recuperado de: http://politica.elpais.com/politica/2016/01/27/actualidad/1453904610_786378.html?id_externo_rsoc=TW_CM, Fecha de consulta: 19/08/2017.
- PÉREZ LÓPEZ, Jesús, "La iniciación sexual de la infancia durante el nacionalcatolicismo: la propagación de "la verdad divina" frente a "los errores de la calle", *Revista de Educación*, nº 304, 1994, pp. 177-196.
- PÉREZ OROZCO, Amaya, *Perspectivas feministas en torno a la economía: el caso de los cuidados*, Madrid, Consejo Económico y Social, 2006.

- PÉREZ-VILLANUEVA TOBAR, Isabel, "María de Maeztu y la Residencia de Señoritas", en ALCALÁ CORTIJO, Paloma, CORRALES RODRIGÁÑEZ, Capi, y LÓPEZ GIRÁLDEZ, Julia (Coords.), *Ni tontas ni locas. Las intelectuales en el Madrid del primer tercio del siglo XX*, Madrid, Fecyt, 2009, pp. 128-169.
- PIELLA VILA, Anna, "Infecundidad y parentesco (hijos sin hijos): una perspectiva histórica y transcultural", en *Ankulegi*, nº 16, 2012, pp. 29-42.
- PINILLA GARCÍA, Alfonso, "La mujer en la posguerra franquista a través de la Revista *Medina* (1940-1945)", en *Arenal*, nº 13:1, Universidad de Granada, recurso online, 2006, pp. 153-179.
- PIÑÓN, Pilar, "El Instituto Internacional", en ALCALÁ CORTIJO, Paloma, CORRALES RODRIGÁÑEZ, Capi, y LÓPEZ GIRÁLDEZ, Julia (Coords.), *Ni tontas ni locas. Las intelectuales en el Madrid del primer tercio del siglo XX*, Madrid, Fecyt, 2009, pp. 36-43.
- POMEROY, Sarah B., *Diosas ramera, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, Madrid, Akal, 1987.
- POSADA KUBISSA, Luisa, "Pactos entre mujeres", en AMORÓS, Celia, (Coord.), *10 Palabras clave sobre mujer*, Pamplona, Verbo Divino, 1995, pp. 331-365.
- _____, "De la diferencia como identidad: génesis y postulados contemporáneos del pensamiento de la diferencia sexual", en *Araucaria. Revista iberoamericana de filosofía, política y humanidades*, Nº 16, 2006, pp. 108-133.
- _____, "La diferencia sexual como diferencia esencial: sobre Luce Irigaray", en AMORÓS, Celia y DE MIGUEL, Ana (Eds.), *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización*, Vol.2, Madrid, Minerva, 2010, pp. 253-288.
- _____, "El pensamiento de la diferencia sexual: el feminismo italiano. Luisa Muraro y "el orden simbólico de la madre"", en AMORÓS, Celia y DE MIGUEL, Ana (Eds.), *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización*, Vol.2, Madrid, Minerva, 2010, pp. 289-318.
- _____, *Sexo, vindicación y pensamiento: estudios de teoría feminista*, Madrid, Huerga & Hierro, 2012.
- _____, *Filosofía, crítica y (re) flexiones feministas*, Madrid, Fundamentos, 2015a.
- _____, "Las mujeres son cuerpo: reflexiones feministas", en Monográfico: "Cuerpo, filosofía y feminismo", en *Revista de Investigaciones Feministas*, Vol. 6, Madrid,

- Universidad Complutense de Madrid, recurso online, 2015b, pp. 108-121.
- PRIETO BORREGUERO, Lucía (Ed.), *Encuadramiento femenino, socialización y cultura en el Franquismo*, Málaga, Servicio de Publicaciones Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA), 2010.
- PROST, Antoine, *La vida privada en el siglo XX*, en ARIÈS Philipe y DUBY George, *Historia de la vida privada*, Vol. IX, Madrid, Taurus, 1991.
- PULEO, Alicia, *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, Madrid, Cátedra, 1992.
- _____, “El feminismo radical de los setenta: Kate Millett”, en AMORÓS, Celia (Coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Dirección General de la Mujer: Universidad Complutense, Instituto de Investigaciones Feministas, 1994, pp. 139-150.
- _____, “Patriarcado”, en AMORÓS, Celia, (Coord.), *10 Palabras clave sobre mujer*, Pamplona, Verbo Divino, 1995, pp. 21-54.
- _____, “Perfiles filosóficos de la maternidad”, en DE LA CONCHA, Ángeles y OSBORNE, Raquel, (Coords.), *Las mujeres y los niños primero. Discursos sobre la maternidad*, Barcelona, Icaria y UNED, 2004, pp. 23-42.
- _____, “El patriarcado: ¿una organización social superada?”, en *Temas para el debate*, nº 133, diciembre 2005, pp. 39-42.
- _____, “Lo personal es político: el surgimiento del feminismo radical”, en AMORÓS, Celia y DE MIGUEL, Ana (Eds.), *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización*, Vol. 2, Madrid, Minerva, 2010, pp. 35-68.
- _____, “Ese oscuro objeto del deseo: cuerpo y violencia”, en Monográfico: “Cuerpo, filosofía y feminismo”, en *Revista de Investigaciones Feministas*, Vol. 6, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, recurso online, 2015, pp. 122-138.
- QUESADA, Fernando, “El neoliberalismo ¿ha seducido a las feministas?”, en LÓPEZ FERNÁNDEZA CAO, y POSADA KUBISSA, Luisa (Eds.), *Pensar con Celia Amorós*, Madrid, Fundamentos, 2010, pp. 215-230.
- RAMOS PALOMO, Dolores, *Mujeres e historia. Reflexiones sobre las experiencias vividas en los espacios públicos y privados*. Málaga, Universidad de Málaga, 1993.
- RAMOS ZAMORA, Sara, “Maestros y maestras de primera enseñanza bajo la dictadura

- franquista. Depuración y represión”, en CUESTA BUSTILLO, Josefina (Coord.), *La depuración de funcionarios bajo la dictadura franquista (1936-1975)*, Madrid, Fundación Francisco Largo Caballero, 2009, pp. 51-63.
- _____, “Un ejercicio de intervención de la memoria. La represión de las maestras de la Segunda República”, en SÁNCHEZ DE MADARIAGA, Elena (Coord.), *Las maestras de la República*, Madrid, Los libros de la Catarata, 2012, pp. 147-165.
- _____, “Educadoras, maestras: depuradas por su profesión”, en NASH, Mary (Ed.), *Represiones, resistencias, memoria. Las mujeres bajo la dictadura franquista*, Granada, Comares, 2013, pp. 63-70.
- REQUENA AGUILAR, Ana, “Es un engaño que el trabajo sea la clave para liberar a las mujeres”, Entrevista a Silvia Federici, en *El Diario*, 29/05/2014, recuperado de: http://www.eldiario.es/economia/engano-trabajo-asalariado-liberar-mujeres_0_262823964.html, Fecha de consulta: 12/08/2017.
- REVERTE BAÑÓN, Sonia, “Performatividad en la Bohemia: aspectos teóricos en las transgresiones de género”, en Dossier “Mujeres, bohemias, ocio, modernidad, resignificación identitaria”, en *Arenal*, nº 14:2, Universidad de Granada, recurso online, 2017, pp. 213-234.
- RICH, Adrienne, *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*, Madrid, Cátedra, 1996.
- RICHMOND, Kathleen, *Las mujeres en el fascismo español. La sección Femenina de la Falange, 1934-1959*, Madrid, Alianza, 2004.
- RINA SIMÓN, César, “La construcción de los imaginarios franquistas y la religiosidad “popular”, 1931- 1945”, en *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, nº 14, 2015, pp. 179-196.
- RÍOS LLORET, Elena Rosa, “La representación de la madre en la literatura y la pintura española (1875-1914)”, en FRANCO RUBIO, Gloria (Ed.), *Debates sobre la maternidad desde una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*, Barcelona, Icaria, 2010, pp. 105-125.
- RISUEÑO JURADO, Virginia, “La maternidad vista a través de las imágenes de los manuales escolares. El caso de España, Francia y Holanda (1901-1940)”, en FRANCO RUBIO, Gloria (Ed.), *Debates sobre la maternidad desde una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*, Barcelona, Icaria, 2010, pp. 127-148.

- RIVAS, Ana María, JOCILES, María Isabel y MONCÓ, Beatriz, “Madres solteras por elección: representaciones sociales y modelos de legitimación”, en *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, nº 24(74), 2011, pp. 73-92.
- RIVERA GARRETAS, María Milagros, “Parentesco y espiritualidad femenina en Europa: Una aportación a la historia de la subjetividad”, en *Revista d'història medieval*, nº 2, 1991, pp. 29-50.
- _____, *Mujeres en relación. Feminismo 1970-2000*, Barcelona, Icaria, 2003.
- _____, “La política sexual”, en RIVERA GARRETAS, María Milagros (Coord.), *Las relaciones en la historia de la Europa medieval*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2006, pp.139-204.
- ROBLES, Martha, *Mujeres, mitos y diosas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996.
- ROCA I GIRONA, Jordi, *De la pureza a la maternidad. La construcción del género femenino en la postguerra española*, Madrid, Ministerio de Educación y Cultura, 1996.
- _____, “Esposa y madre a la vez. Construcción y negociación del ideal de mujer bajo el (primer) franquismo”, en NIELFA CRISTÓBAL, Gloria (Ed.), *Mujeres y hombres en la España Franquista: sociedad, economía, política, cultura*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, 2003, pp.45-65.
- ROCHE RODRÍGUEZ, Michelle, *Madre mía que estás en el mito*, Madrid, 2016.
- RODRIGAÑEZ, Casilda, y CACHAFEIRO, Ana, *La represión del deseo materno y la génesis del estado de sumisión inconsciente*, Murcia, Crimentales, 2007.
- RODRIGAÑEZ, Casilda, *Pariremos con placer. Apuntes sobre la recuperación del útero espástico y la energía sexual femenina*, Murcia, Crimentales, 2008.
- RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa, “Mujer y pensamiento religioso en el franquismo”, *Ayer*, Nº17, Madrid, 1997, pp. 173-200.
- _____, “Las mujeres y la Iglesia”, en MORANT, Isabel, (Dir.), *Historia de las mujeres en España y en América Latina. Del siglo XX a los umbrales del siglo XXI*, Vol. 4, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 267-276.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, Rosario, *Mujer española, una sombra de destino en lo universal. Trayectoria histórica de Sección Femenina de Falange (1934-1977)*, Murcia,

- Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1990.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, Sofía, “La Falange femenina y construcción de la identidad de género durante el franquismo”, en NAVAJAS, Carlos (Ed.): *Actas del IV Simposio de Historia Actual*, Vol. 1, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2002, pp.483-504.
- _____, *El patio de la cárcel. La Sección Femenina de FET-JONS en Almería (1937-1977)*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 2010.
- ROMERO PEREZ, Rosalía, “El legado de la Simone de Beauvoir en la filosofía feminista española”, en *Revista internacional de culturas literarias*, nº 1, 2012, pp. 83-87.
- _____, “Desobediencia civil, feminismo y cuerpo”, en Monográfico: “Cuerpo, filosofía y feminismo”, en *Revista de Investigaciones Feministas*, Vol. 6, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, recurso online, 2015, pp. 153-171.
- ROSÓN VILLENA, María, “Contramodelo a la feminidad burguesa: construcciones visuales del poder en la Sección Femenina de Falange”, en OSBORNE, Raquel, (Ed.), *Mujeres bajo sospecha. Memoria y sexualidad 1930-1980*, Madrid, Fundamentos, 2013, pp. 293-309.
- _____, *Género, memoria y cultura visual en el primer franquismo*, Madrid, Cátedra, 2016.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Emilio*, Madrid, Edaf, 2013.
- RUBIN, Gayle, “El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo”, en *Revista Nueva Antropología*, Vol. 8, nº 030, Universidad Autónoma de México DF, 1986, pp. 95-145.
- RUBIO, Oliva María y TEJEDA, Isabel (Eds.), *Cien años en femenino: una historia de las mujeres en España*, Madrid, Acción Cultural Española, 2012.
- RUBIO HERRÁEZ, Esther, “La desestimación histórica de los “efectos maternos””, en FRANCO RUBIO, Gloria (Ed.), *Debates sobre la maternidad desde una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*, Barcelona, Icaria, 2010, pp. 329-344.
- RUIZ FRANCO, Rosario, *Mercedes Formica (1916-)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997.
- _____, “La situación legal: discriminación y reforma”, en NIELFA CRISTÓBAL, Gloria (Ed.), *Mujeres y hombres en la España Franquista: sociedad, economía, política, cultura*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, 2003, pp.117-144.

- _____, *¿Eternas menores?: las mujeres en el franquismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- SABATÉ, Jordi, "Congelación de óvulos: ¿progreso técnico o esclavización empresarial de la mujer?", en *El Diario*, 09/03/2016, recuperado de: http://www.eldiario.es/consumoclaro/cuidarse/congelacion-ovulos-tratamiento-clinicas_0_492401743.html, Fecha de consulta: 24/08/2017.
- SÁEZ MARIN, J., *El Frente de Juventudes*, Madrid, siglo XXI, 1988.
- SAINTYVES, Pierre, *Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos*, Madrid, Akal, 1985.
- SALDAÑA, Diana y CORTÉS, David, "¡Pintoras, recread el mundo!", en MORANT, Isabel, (Dir.), *Historia de las mujeres en España y en América Latina. Del siglo XX a los umbrales del siglo XXI*, Vol. 4, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 191-214.
- SALETTI CUESTA, Lorena, "Propuestas teóricas feministas en relación al concepto de maternidad", en *Clepsydra*, nº7, 2008, pp. 169-183.
- SÁNCHEZ, Pura, "Individuas de dudosa moral", en OSBORNE, Raquel, (Ed.), *Mujeres bajo sospecha. Memoria y sexualidad 1930-1980*, Madrid, Fundamentos, 2013, pp.105-121.
- SÁNCHEZ, Sandra, "El parto en casa", en *Crece Feliz*, recuperado de: <http://www.crecerfeliz.es/Parto-y-Maternidad/El-parto/Parto-en-casa/coste-del-parto-en-casa>, Fecha de consulta: 7/06/2017.
- SÁNCHEZ GÓMEZ, M^a Soledad, *Adrienne Rich (1929)*, Madrid, Ediciones del Orto, 2000.
- SÁNCHEZ LÓPEZ, Rosario, *Mujer española, una sombra de destino en lo universal. Trayectoria histórica de la Sección Femenina de Falange (1934-1977)*, Murcia, Universidad, 1990.
- _____, *Entre la importancia y la irrelevancia. Sección Femenina de la República a la Transición*, Murcia, Consejería de Educación y Cultura, 2007.
- SÁNCHEZ LORA, José Luis, "Mujeres en religión", en MORANT, Isabel, (Dir.), *Historia de las mujeres en España y en América Latina. El mundo moderno*, Vol. 2, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 131-151.
- SÁNCHEZ PRECIADO, Purificación, *Individuas de dudosa moral*, Barcelona, Crítica, 2009.
- SÁNCHEZ- REDONDO MORCILLO, Carlos, *Leer en la escuela durante el franquismo*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla La-Mancha, 2004.

- SÁNCHEZ URRUTIA, Ana y NAVARRO-MICHEL, Mónica, “La congelación de óvulos por las empresas: un regalo envenenado”, en *El Diario*, 12/11/2014, recuperado de: www.eldiario.es/agendapublica/impacto_social/congelacion-ovulos-empresas-regalo-envenenado_0_323718371.amp.html, Fecha de consulta: 11/07/2017.
- SAU, Victoria, *Manifiesto para la liberación de la mujer*, Barcelona, Bruguera, 1975.
- _____, *Un diccionario ideológico feminista*, Vols. I., Barcelona, Icaria, 1981.
- _____, *Ser mujer: el fin de una imagen tradicional*, Barcelona, Icaria, 1986.
- _____, “La ética de la maternidad”, en *Mujeres y Sociedad. Seminario Interdisciplinar*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1991.
- _____, “La maternidad: una impostura”, en *Duoda. Revista d'Estudis Feministes*, nº6, 1994, pp. 97-11.
- _____, *El vacío de la maternidad. Madre no hay más que una*, Barcelona, Icaria, 1995.
- _____, *Diccionario ideológico feminista*, Vol. 2, Barcelona, Icaria, 2001.
- SCANLON, Geraldine, M., *La polémica feminista en la España Contemporánea*, Madrid, Siglo XXI, 1976.
- SCOTT, Joan Wallach, *Las mujeres y los derechos del hombre. Feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.
- SENDÓN DE LEÓN, Victoria, *Sobre diosas, Amazonas y vestales. Utopías para un feminismo radical*, Madrid, Zero, 1981.
- _____, *Más allá de Ítaca. Sobre complejidades y conjuras*, Barcelona, Icaria, 1988.
- SETAMANS, Tatiana, “Higos, plátanos, tortillas y otros tropos. Apuntes para un análisis imaginario de la mujer como sujeto sexual activo a través de la ilustración sicalíptica del primer tercio del siglo XX”, en OSBORNE, Raquel, (Ed.), *Mujeres bajo sospecha. Memoria y sexualidad 1930-1980*, Madrid, Fundamentos, 2013, pp.49-68.
- SOPEÑA MONSALVE, Andrés, *La morena de la copla: la condición de la mujer en el reciente pasado*, Madrid, Crítica, 1996.
- STEINER, Miguel y VIVES-REGO, José, “Dimensión demográfica del sufrimiento: reflexiones éticas sobre antinatalismo en el contexto del futuro sostenible”, en *Dilemata*, año 5, nº 13, 2013, pp. 171-187.
- SUÁREZ BRIONES, Beatriz, “El cuerpo a cuerpo con la madre en la teoría feminista

- contemporánea”, en DE LA CONCHA, Ángeles y OSBORNE, Raquel, (Coords.), *Las mujeres y los niños primero. Discursos sobre la maternidad*, Barcelona, Icaria y UNED, 2004, pp. 69-80.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis, *Crónica de la Sección Femenina y su tiempo*, Madrid, Asociación Nueva Andadura, 1993.
- SUÁREZ SUÁREZ, Carmen (Ed.), *Maternidades. (De) construcciones feministas*, Oviedo, KRK Ediciones, 2009.
- _____, “Las maternidades y el pensamiento feminista. De Simone de Beauvoir a los feminismos de los años sesenta y setenta del siglo XX”, en SUÁREZ SUÁREZ, Carmen (Ed.), *Maternidades. (De) construcciones feministas*, Oviedo, KRK Ediciones, 2009, pp. 143-170.
- TAVERA GARCÍA, Susana, “Mujeres en el discurso franquista hasta los años sesenta”, en MORANT, Isabel, (Dir.), *Historia de las mujeres en España y en América Latina. Del siglo XX a los umbrales del siglo XXI*, Vol. 4, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 239-266.
- THURÉN, Britt-Marie, *El poder generizado: el desarrollo de la antropología feminista*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, 1993.
- TORRES, Gemma, y TAVERA, Susana, “María de Maeztu y los deberes sobre la presencia pública de las mujeres en España”, en Dossier “Mujeres Bohemias, ocio, modernidad y resignificación identitaria”, en *Arenal*, nº 14:2, recurso online, 2007, Universidad de Granada, pp. 395-417.
- TORRES SANTOMÉ, Jurjo, *El currículo oculto*, Madrid, Morata, 1991.
- TRANCHE, Rafael y SÁNCHEZ BIOSCA, Vicente, *NO-DO. El tiempo y la memoria*, Madrid, Cátedra/Filmoteca Española, 2000.
- TRENS, Manuel, *Iconografía de la Virgen en el arte español*, Madrid, Plus Ultra, 1947.
- TUBERT, Silvia, *Mujeres sin sombra*, Madrid, Siglo XXI de España, 1991.
- _____, (Eds.), *Figuras de la madre*, Madrid, Cátedra, 1996.
- _____, (Eds.), *Figuras del padre*, Madrid, Cátedra, 1997.
- _____, “La maternidad en el discurso de las nuevas tecnologías reproductivas”, en DE LA CONCHA, Ángeles y OSBORNE, Raquel, (Coords.), *Las mujeres y los niños primero. Discursos sobre la maternidad*, Barcelona, Icaria y UNED, 2004, pp.

111-138.

_____, "Los ideales culturales de la feminidad y sus efectos sobre el cuerpo de las mujeres", en *Quaderns de Psicologia*, Vol. 12, nº 2, 2010, pp.161-174.

VALCÁRCEL, Amelia, *Sexo y filosofía. Sobre "mujer" y "poder"*, Barcelona, Anthropos, 1994.

_____, *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 1997.

_____, *Rebeldes: hacia la paridad*, Barcelona, Plaza y Janés, 2000.

_____, "Treinta años de feminismo en España", en MORANT, Isabel, (Dir.), *Historia de las mujeres en España y en América Latina. Del siglo XX a los umbrales del siglo XXI*, Vol. 4, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 415-432.

VALIENTE FERNÁNDEZ, Celia, "Central state child care policies in postauthoritarian Spain: Implications for gender and care work arrangements", en *Gender and Society*, nº 17(2), 2003, pp. 287-292.

_____, "Las políticas para las mujeres trabajadoras durante el franquismo", en NIELFA CRISTÓBAL, Gloria (Ed.), *Mujeres y hombres en la España Franquista: sociedad, economía, política y cultura*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, 2003, pp. 145-178.

_____, "Las políticas de cuidados de los niños durante el franquismo", en PRIETO BORREGUERO, Lucía, (Ed.), *Encuadramiento femenino, socialización y cultura en el Franquismo*, Málaga, Servicio de Publicaciones Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA), 2010, pp.233-249.

VARELA, Nuria, *Feminismo para principiantes*, Barcelona, Ediciones B, S.A., 2005.

VARGAS MARTÍNEZ, Ana, *La querella de las mujeres: Tratados Hispánicos en defensa de las mujeres (siglo XV)*, Madrid, Fundamentos, 2016.

VASALLO, Brigitte, "Desocupar la maternidad", en *Pikara Magazine*, 12/02/2014, recuperado de: <http://www.pikaramagazine.com/2014/02/desocupar-la-maternidad/>, Fecha de consulta: 20/07/2017

VÁZQUEZ RAMIL, Raquel, "La Residencia de Señoritas de Madrid durante la II República: entre la alta cultura el brillo social", en *Espacio, Tiempo y Educación*, Vol.2, nº 1, 2015, pp.323-346.

VIDEIRA GARCÍA, María, "El patriarcado y sus apoyaturas ideológicas de la primera mitad del siglo XX", en PRIETO BORREGUERO, Lucía, (Ed.), *Encuadramiento*

femenino, socialización y cultura en el Franquismo, Málaga, Servicio de Publicaciones Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA), 2010, pp. 217-232.

VILLAR, Samanta, “Tener hijos es perder calidad de vida”, en *ABC*, 30/01/2017, recuperado de: http://www.abc.es/play/television/noticias/abci-samanta-villar-tener-hijos-perder-calidad-vida-201701300956_noticia.html, Fecha de consulta: 29/08/2017

WARNER, Marina, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Alfaguara, 1991.

WEEK, Jeffrey, *El malestar de la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas*, Madrid, Tolosa, 1985.

WELDON, Estela, V., *Madre, virgen, puta: idealización y denigración de la maternidad*, Madrid, Siglo XX, 1993.

WOOLF, Virginia, *Un cuarto propio*, Barcelona, Lumen, 2013.

YALOM, Marilyn, *Historia del pecho*, Barcelona, Tusquets, 1997.

YUSTA, Mercedes, “La Segunda República: significado para las mujeres”, en MORANT, Isabel, (Dir.), *Historia de las mujeres en España y en América Latina. Del siglo XX a los umbrales del siglo XXI*, Vol. 4, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 101-122.

562

• Biblioweb

- Asociación Genet, Red de Estudios de Género: www.genet.csic.es
- Bebés y más: www.bebesymas.com
- Biblioteca Nacional Española: <http://www.bne.es>
- Club de Malas Madres: www.clubdemalasmadres.com
- Crecer feliz: www.crecerfeliz.es
- Crianza Natural: www.crianzanatural.com
- Doulas en España: www.doulas.es
- El Parto es Nuestro: www.elpartoesnuestro.es

- Facebook: “Se puede ser feliz sin hijos”:
www.facebook.com/sepuedeserfelizsinhijos
- Federación de Asociaciones por la Lactancia Materna: www.fedalma.org
- Filmoteca de Radio Televisión Española, acceso directo al Noticiario Documental, NODO: www.rtve.es/fimoteca/no-do/
- Hospital Universitario de Torrejón, programa de parto respetado: www.hospitaldetorrejon.es/especialidad-interna/programa-de-parto-respetado/7/34/
- Informe sobre “Medidas de conciliación y corresponsabilidad: Un reto para el siglo XXI”, Asociación Gente, Red de Estudios de Género: <http://genet.csic.es/sites/default/files/ASOCIACION%20GENET.%20INFORME%20CONCILIACION-CORRESPONSABILIDAD%204-12-20123.pdf>
- Iniciativa para la Humanización de la Asistencia al Nacimiento y la Lactancia: www.ihan.es
- Indexmundi: www.indexmundi.com
- Informe sobre competencias de Matronas y tareas que realizan las Doulas: www.informedoulas.com
- Instituto Nacional de Estadística: www.ine.es
- La Liga de la Leche: www.laligadelaleche.es
- La Liga de la Leche, los diez puntos de su filosofía: <http://www.laligadelaleche.es/III/filosofia.htm>
- María Llopis, blog: <https://www.mariallopis.com/2013/03/una-mujer-con-un-blog/>
- Memoria de Madrid, documentos gráficos: <http://www.memoriademadrid.es>
- Mi bebé y yo: www.mibebeyyo.com
- Ministerio de Cultura, archivo fotográfico nacional: www.pares.mcu.es/ArchFotograficoDelegacionPropaganda/inicio.do
- Ministerio de Cultura, fondo documental de carteles de la Guerra Civil Española: www.pares.mcu.es/cartelesGC/AdminControlServlet?COP=6
- Nacer en Casa: www.nacerencasa.org
- Paramanadoula: www.paramanadoula.com
- Pikara Magazine: www.pikaramagazine.com

- Psicomundo: <http://www.psicomundo.com/foros/genero/entrevista.htm>
- RAE: www.rae.es
- Residencia de Señoritas, archivos gráficos y audiovisuales del CSIC: www.residencia.csic.es/expomujeres/webdoc
- Ser padres: www.serpadres.es
- Tenemos tetas, blog: www.tenemostetas.com
- Unicef: www.unicef.org
- Úteros de Guerrilla, blog: www.uterosdeguerrilla.com
- Vía Láctea: www.vialactea.org
- Yo No Renuncio: www.yonorenuncio.com

• Filmografía

- ARANDA, Vicente, *Libertarias*, [cinta cinematográfica], Bélgica, España e Italia, Televisión Española (TVE), Lolafilms, Canal+ España, Sociedad General de Televisión (Sogetel), Sogepaq, Academy Pictures, Era Films, 1996.
- BALLÓ, Tània, TORRES, Serrana, JIMÉNEZ, Manuel, *Las Sinsombrero*, [documental], España, TVE, 2015, recuperado de: <http://www.rtve.es/alacarta/videos/imprescindibles/imprescindibles-sin-sombrero/3318136/>
- BERNÁRDEZ RODAL, Asunción y GALLELO REGUERA, María, *El vestido zombie*, [documental], España, Instituto de Investigaciones Feministas, 2012, recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=RbQgOsJwE_w
- BEZANÇON, Remi, *Un huereux evenement*, [cinta cinematográfica], Francia, Mandarin Cinéma, Gaumont, Scope Pictures, 2011.
- COIXET, Isabel, *Mi vida sin mí*, [cinta cinematográfica], Canadá y España, El Deseo, Milestones Productions, My Life Productions, SLU Productions, 2003.
- DALDRY, Stephen, *Las Horas*, [cinta cinematográfica], Reino Unido, EEUU, Paramount Pictures, Miramax Films, Scott Rudin Productions, 2002.-

- GALÁN, Diego, *Con la pata quebrada*, [documental], España, Enrique Cerezo/El Deseo, 2013, recuperado de: www.rtve.es/m/alicante/videos/documentales-culturales/documental-pata-quebrada/3423318/?media=tve
- GARCÍA VILLALUENGA, Yolanda, *Las caras de la maternidad*, [documental], España, Documentos TV, TVE, 07/07/2013, recuperado de: <http://www.rtve.es/alicante/videos/documentos-tv/documentos-tv-parto/1929807/>
- GAVRON, Sarah, *Sufragistas*, [cinta cinematográfica], Reino Unido, Film4, Pathé, Ruby Film, 2015.
- INGMAR BERGMAN, *Sonata de Otoño*, [cinta cinematográfica], Alemania Occidental, Francia y Suecia, Incorporated Television Company (ITC), Filmédies, Suede Film, 1978.
- KELLY, Dennis, MUNDEN, Marc, GARCÍA, Alex, YIP, Wayne, *Utopía* [serie de televisión], Reino Unido, Channel 4, 2013.
- LOACH, Ken, *Tierra y Libertad*, [cinta cinematográfica], Reino Unido, Italia, Alemania y España, Parallax Pictures / Messidor Films / Road Movies Britte Produktionen / Televisión Española (TVE) / Polygram Filmed Entertainment / Working Title Films, 1995.
- MAÑÁ, Laura, *Clara Campoamor. La mujer olvidada*, [cinta cinematográfica], España, Miriam Porté/Distinto Films, 2011, recuperado de: <http://www.rtve.es/alicante/videos/clara-campoamor-la-mujer-olvidada/clara-campoamor-mujer-olvidada/3283280/>
- MORANO, Reed, BARKER, Mike, DENNIS, Kate, SIGISMONDI, Flavia, SKOGLAND, Kari, *El cuento de la criada* [serie de televisión], Estados Unidos, MGM Television/Hulu, 2017.
- SIN FILTROS, *Las "NoMo": las mujeres que no quieren ser mamá*, [documental], España, Esther Vivas, 2017, recuperado de: <http://www.sinfiltros.com/sin-filtros-doc/las-mujeres-nomo-not-mother-20170127.html>
- UNED, *Historia crítica del feminismo español, II. El feminismo en la Segunda República*, [documental], España, Canal UNED, CMAV, Centro de Medios Audio-Visuales, 15/02/2013, recuperado de: <https://canal.uned.es/mmobj/index/id/7620>
- ZAMBRANO, Benito, *La voz dormida*, [cinta cinematográfica], España, Warner Bros, 2011.

• Índice de ilustraciones

Ilustración 1. Glorieta de Atocha, Madrid, década de 1920	41
Ilustración 2. Manifestación de mujeres, década de 1920	42
Ilustración 3. Mujeres trabajando en una fábrica, Londres, 1916	45
Ilustración 4. Preservativo de principios del siglo XX	47
Ilustración 5. Mujeres trabajando en una fábrica de munición durante la Primera Guerra Mundial, Petrogrado	48
Ilustración 6. <i>La Garçonne</i> , novela publicada por Victor Margueritte, 1922	53
Ilustración 7. Fotografía autorretrato de Claude Cahun, 1929	55
Ilustración 8. Retrato de la periodista Sylvia Von Harden, Otto Dix, 1926	56
Ilustración 9. Fotografía de J.H.Lartigue, <i>Les Garçonnes</i> , París, 1928	58
Ilustración 10. Fotografía estereotípica de la <i>garçonne</i> , década de 1920	59
Ilustración 11. Portada del libro <i>La mujer moderna y sus derechos</i> , Carmen de Burgos, 1927	62
Ilustración 12. Edificio perteneciente a la Residencia de Señoritas, en la calle Fortuny, Madrid, primera década del siglo XX	67
Ilustración 13. Laboratorio de física y química de la profesora Foster, Residencia de Señoritas, Madrid, 1915-1936	68
Ilustración 14. Biblioteca de la Residencia de Señoritas, Madrid, 1915-1936	69
Ilustración 15. Residentes estudiando en la azotea, fotografía publicada en la revista <i>Estampa</i> , 1933	70
Ilustración 16. Miembros del Lyceum Club, fotografía publicada en la revista <i>Estampa</i> , 1930	73
Ilustración 17. Cartel de la Segunda República Española, 1931	78
Ilustración 18. Discurso de Clara Campoamor en las Cortes en defensa del voto femenino, octubre de 1931	89
Ilustración 19. Discurso de Clara Campoamor en las Cortes en defensa del voto femenino, octubre de 1931	91
Ilustración 20. Cartel publicitario, <i>Les milicies us necessiten!</i> , 1936	98
Ilustración 21. Cartel publicitario, <i>Por las Milicias</i> , 1936	99
Ilustración 22. Milicianas, fotografía de Robert Capa, 1936	100

Ilustración 23. Cartel publicitario, <i>¡Defiende a tu hijo!</i> , 1938	103
Ilustración 24. Cartel publicitario, <i>¡Madres! Luchamos por un porvenir feliz para vuestros hijos ¡ayudadnos!</i> , 1937	104
Ilustración 25. Cartel publicitario, <i>Lo mejor para evitar la muerte de los niños de pecho es la leche de la madre</i> , 1937	104
Ilustración 26. Cartel publicitario del POUM, <i>¡Criminales!</i> , 1936	105
Ilustración 27. Cartel publicitario republicano, <i>¡Atención! Las enfermedades venéreas amenazan tu salud. Prevente contra ellas</i> , 1937	107
Ilustración 28. Cartel publicitario republicano, <i>Evita las enfermedades venéreas. Tan peligrosas como las balas enemigas</i> , 1936-39	107
Ilustración 29. Vale por “seis porvos con la Lola”, emitido por el Comité de Milicias y Defensa de la Ciudad de Toledo, 1936	108
Ilustración 30. Cartel publicitario de P.S.U. y U.G.T., <i>Dones! Treballeu</i> , 1936-1939 ...	110
Ilustración 31. Cartel publicitario, Sector Sur, <i>La mujer también quiere ganar la guerra, ayudémosla</i> , 1936-1939	110
Ilustración 32. Cartel publicitario de Auxilio Social, <i>Por la madre y el hijo. Por una España mejor</i> , 1937	112
Ilustración 33. Cartel publicitario de Renovación Española, <i>Ni un niño sin albergue, ni una madre sin pan</i> , 1936-39	113
Ilustración 34. Mujeres rapadas en Oropesa, Toledo, 1939	119
Ilustración 35. Alegoría de Franco y la Cruz, Arturo Reque Meruvia, “Kemer”, 1948-49	125
Ilustración 36. Franco desfilando bajo palio, acompañado de las máximas autoridades eclesiásticas, fotografía de 1940	128
Ilustración 37. Ilustración sobre la reina Isabel la Católica como modelo de feminidad: <i>Esta reina de dos mundos llamada Doña Isabel, es la mujer a quien todas se debieran parecer</i> , década de 1950	134
Ilustración 38. Mujeres rezando en prisión, fotografía de los años 40	135
Ilustración 39. Lámina moralizadora de Jeremías de las Sagradas Espinas, pasionista, <i>Jóvenes cuidad la pureza</i> , 1950	136
Ilustración 40. Ilustración para libro de párvulos, 1951	138

Ilustración 41. Procesoión de la Virgen de la Salud, en el Santuario de Viladordis, 1946	140
Ilustración 42. La “novia del Señor”, ilustración para el libro infantil, <i>Carmelín</i> , Josefina Álvarez de Cánovas, 1947	140
Ilustración 43. Fotografía de joven con mantilla, representación ideal de la “nueva” mujer española, años 40	140
Ilustración 44. Ilustración para España Nuestra, Giménez Caballero, “España como una medalla, con tu madre, tu bandera y tu cruz”, 1943	141
Ilustración 45. Fotografía de mujeres con mantilla, década de 1940	142
Ilustración 46. Portada para la revista de Sección Femenina, <i>Medina</i> , 1945	142
Ilustración 47. Literatura infantil femenina, <i>Vírgenes de España</i> , Josefina Álvarez Cánovas, 1950.....	143
Ilustración 48. Ilustración de Santa Teresa de Jesús, considerada “Grandeza Española”, 1939	145
Ilustración 49. Billeto de “una peseta”, con la ilustración de la reina Isabel “la Católica”, 1945	145
Ilustración 50. Estampa recordatorio de los años cuarenta, <i>Mater amabilis</i>	149
Ilustración 51. Flecha Azul cosiendo un capacho, con la imagen de una Virgen Dolorosa en la estancia, <i>Medina</i> , Revista de Sección Femenina, 1943	150
Ilustración 52. Ilustración para la revista de la Sección Femenina, <i>Medina</i> , 1943	153
Ilustración 53. “Mandamientos de la Ley de Dios”, José M ^a Lorente, <i>Luz</i> , catecismo gráfico de la Doctrina Cristiana, 1945	156
Ilustración 54. Niña posando para concurso de prendas idénticas con la muñeca <i>Mariquita Pérez</i> , 1940	159
Ilustración 55. Cartilla escolar de educación física del Frente de Juventudes, “Hay que procurar que las niñas en sus juegos diarios, vayan tomando afición a la que un día	
Ilustración 56. Imagen de modernidad virginal que encarnaba la “nueva” mujer española, años 40	160
será su tarea diaria”, años 40	160
Ilustración 57. La madre”, por Antonio Carbonell, en <i>Esquemas, ilustración de temas ocasionales</i> , finales de la década de 1950	164
Ilustración 58. Ilustración para libro de párvulos, década de 1940.....	165

Ilustración 59. Escuela de párvulos de la década de los 40, coronada por un crucifijo, la Virgen y un retrato de Franco.....	166
Ilustración 60. Escuela primaria diferenciada para niñas, principios de la década de 1940.....	167
Ilustración 61. Portada de libro de lectura para niñas, <i>Mis amiguitas, el libro de las niñas</i> , Federico Torres, 1945.....	169
Ilustración 62. Portada de libro de lectura para niñas, <i>Carmelín, la niña diablo</i> , Josefina Álvarez de Cánovas, 1944.....	169
Ilustración 63. Ilustración para <i>Mari-Sol, Libro de lecturas para niñas</i> , Josefina Álvarez de Cánovas, 1944.....	171
Ilustración 64. Fotografía para <i>Medina</i> , Revista de Sección Femenina, por Luis Pérez Solero, “La Madrecita”, 1943.....	172
Ilustración 65. Cartel conmemorativo para el Centenario de la venida de la Virgen del Pilar, 1940.....	180
Ilustración 66. Cartel publicitario <i>El rosario en familia</i> , Arturo M. Cayuela, 1939.....	180
Ilustración 67. Tarjeta postal de Sección Femenina con Pilar Primo de Rivera, el yugo y las flechas, 1939.....	182
Ilustración 68. Portada para libro de Sección Femenina, 1940.....	185
Ilustración 69. Desfile de flechas azules, Sección Femenina, revista <i>Medina</i> , 1942.....	192
Ilustración 70. Ilustración para el texto <i>Cómo se educó Carmina</i> , de Federico Torres, 1951.....	196
Ilustración 71. Ropa interior nupcial, ilustración para la revista <i>Siluetas</i> , 1944.....	202
Ilustración 72. Portada para <i>Y. Revista para la mujer</i> , 1939.....	203
Ilustración 73. Portada para el manual escolar <i>Hijos de Santiago. La mujer y su hogar</i> , 1950.....	203
Ilustración 74. Fotografía publicitaria de mujer escuchando el <i>Consultorio de Elena Francis</i> , 1948.....	204
Ilustración 75. Fotografía de jóvenes solteras cosiendo, Somosierra, 1942.....	205
Ilustración 76. Cartel publicitario de las <i>Escuelas de Hogar</i> de Sección Femenina, 1945.....	205

Ilustración 77. Portada para Consiliario de Acción Católica, <i>El decenio crítico</i> , “a los jóvenes de 16 a 26 años”, edición de 1942.....	207
Ilustración 78. Escena de tebeo, <i>Historia de amor entre Fernando y Dora</i> , 1958.....	209
Ilustración 79. Portada del libro sobre matrimonio y sexualidad, <i>Antes de que te cases</i> , Doctor Clavero, 1951.....	210
Ilustración 80. Fotografía de primera comunión, Somosierra, 1956.....	216
Ilustración 81. Ilustración de con trajes modélicos para primera comunión, revista <i>Medina</i> , Sección Femenina, 1943.....	216
Ilustración 82. Fotografía de matrimonio, 1945.....	217
Ilustración 83. Fotografía de matrimonio, 1953.....	217
Ilustración 84. Fotografía de matrimonio, 1958.....	217
Ilustración 85. Imagen publicitaria, “Procura verte feliz”, octava regla <i>para mantener a tu marido feliz</i> , 1953.....	218
Ilustración 86. Imagen publicitaria “Arregla tu casa”, cuarta regla <i>para mantener a tu marido feliz</i> , 1953.....	220
Ilustración 87. Ilustración para calendario de la SF, “Sois vosotras a las que corresponde la misión extraordinaria y sagrada de forjar la grandeza de España”, Franco, 1945.....	221
Ilustración 88. “Mi madre”, ilustración para la lectura de niñas, <i>Alba femenina</i> , de Matilde Ruiz, 1955.....	223
Ilustración 89. Cartel publicitario de campaña contra la mortalidad infantil, <i>Medina</i> , revista de Sección Femenina, 1941.....	226
Ilustración 90. Escena pictórica, <i>Virgen del Rosario</i> , Murillo, 1650-1655.....	226
Ilustración 91. “Hacia los 40 millones de españoles que quiere el Caudillo”, revista <i>Fotos</i> , 1940.....	230
Ilustración 92. Fotografía, <i>Primeres Jornades Catalanes de la Dona</i> , 1976.....	239
Ilustración 93. Fotografía de <i>manifestación por los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres</i> , 1978.....	240
Ilustración 94. Escena de parto, relieve griego del siglo V a.C.	406
Ilustración 95. Venus de Willendorf, 28.000-25.000 a.C.	445
Ilustración 96. Obra pictórica de Rubens, <i>La Vía láctea</i> , 1636-1638.....	446
Ilustración 97. Obra pictórica de Orazio Gentileschi, <i>Virgen con niño</i> , 1609.....	447

